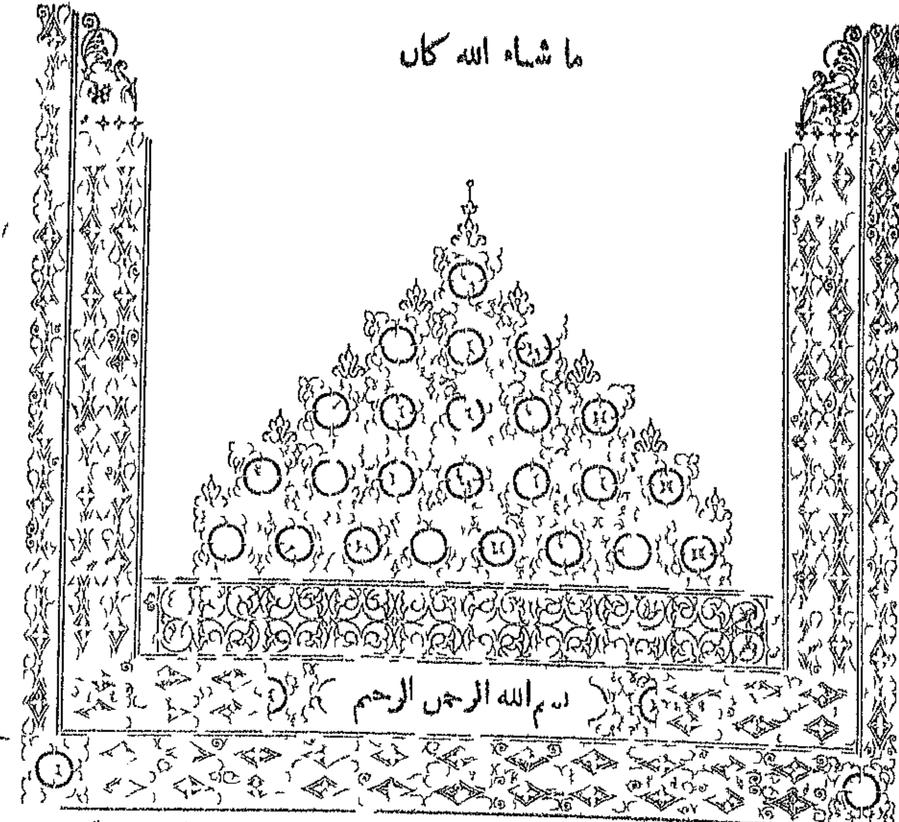
هذا سفر بديع جليل ومجموع عز وجود المثال يحتوي على ثلاثة كتب من مؤلفات
النادرة عن ذكره علماء أجلة بالنص أولي الكمال أولها تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي
المتوفى سنة ٥٠٥ وثانيها تهافت الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي المتوفى
سنة ٥٩٥ ألفه معارضا للإمام الغزالي في بعض المباحث من الكتاب المذكور
آنفا وثالثها تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم في
عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه في المحاكمة بين الإمامين المشار إليهما آنفا
امتثالا بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثماني وبعده
بالمرء العلامة الدواني وسائر معاصريه حتى استحق بذلك
الهدية من السلطان المومى إليه كما هو مبسوط في كتب
الطبقات وفي الشقائق النعمانية في علماء
الدولة العثمانية

هذا أول الكتب المراد ومنه من هذا
المجموع وهو تهافت الفلاسفة
للإمام حجة الإسلام الغزالي
قدس الله سره
آمين

كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في
وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية واستبدادهم
لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقلهم وغزارة
فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ومعتقدون أنها نواميس
مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي لهم من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد
الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطاً في سلكهم وترفعاً عن مساعدة الجماهير والدهماء
واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق
بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال
فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول
الباطل دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة فليس في
سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوي الضلالات والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء
والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء
الأغبياء ابتدأت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض
كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك
العقلاء وعبرة عند الأذكياء أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء هذا
مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر
على الإيمان بالله واليوم الآخر وأن الاختلاف راجع إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين
اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة
من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ولا
يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار وغمار الأغبياء والأغمار ليكف عن غلوائه من يظن أن
التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه إذ يتحقق أن هؤلاء الذين
يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع وأنهم مؤمنون
بالله ومصدقون برسله وأنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا
عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والأباطيل ونبين أن ذلك
تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لإظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الآن
الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية
اختلاف الفلاسفة تطويل فإن خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة
متدابرة (فلنقتصر) على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم
الأول فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول
أهوائهم وهو أرسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون
الإلهي ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق
منه (وإنما) نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم وأنهم يحكمون بظن
وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية

ما شاء الله كان



قال الشيخ الامام الاوحد الزاهد الموفق أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله
روحه نسأل الله بجلاله الموفي على كل نهاية وبجوده المجاوز كل غاية أن يفيض علينا أنوار الهداية
ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقا فآثر اتباعه واقتفاءه
ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواءه وأن يلقينا السعادة التي وعد بها أنبياءه
وأولياءه وأن يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور إذا ارتحلنا عن دار الغرور ما ينخفض
دون أعاليه مراقي الأفهام ويتضاءل دون أقاصيه مرامي سهام الأوهام وأن ينيلنا بعد الورود
على نعيم الفردوس والصدور من هول المحشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر وأن يصلي على نبيه المصطفى محمد خير البشر وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين مفاتيح
الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما أما بعد فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن
الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا
شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده
ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون
فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ولا مستند
لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد النصارى واليهود إذ جرى على غير دين الإسلام نشوؤهم وأولادهم
وعليه درج آباؤهم وأجدادهم لا عن بحث نظري صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن
صوب الصواب والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب كما اتفق لطوائف من النظار في
البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة

كسقراط

بسبب التحلي (قال شارح) هذه الزيادة لم تصح نقلها فحسب . بل كذب بعض قائليها وانتحلها الراوي بما ذكرناه
كما ص ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فكم من ظواهر أولت بالأدلة
القطعية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يفرح به الملحدة ان يصرح ناصر
الشرع بان هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه
أمثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة
أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو
أكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعدد حب
الرمان فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كانت (القسم الثالث) ما يتعلق النزاع *
فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد
والأبدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
فيه دون ما عداه (المقدمة الثالثة) اعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن *
مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك انا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول
مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة فالزمهم
تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا أنتهض ذابا عن
مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق ألبا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في
التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد
(المقدمة الرابعة) من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج اذا أورد عليهم اشكال في معرض الحجاج
قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ولا يتوصل
الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فمن يقلدهم في
كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في أن علومهم مشتملة على
حله وانما يعسر علي دركه لأني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول) أما الرياضيات
التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل ان الالهيات تحتاج
اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة تحتاج اليها أو الحساب يحتاج الى الطب
(وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل فيرجع حاصلها الى بيان ان السموات وما تحتها
الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الأكر المتحركة في الأفلاك وبيان
مقدار حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون اليه في اقامة البراهين الالهية ولا
يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع
بناء عالم مريد قادر حي يفتقر الى أن يعرف ان البيت مسدس أو مثمن وان يعرف عدد جذوعه
وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم
يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من
الكلام مستغث عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق
ليس مخصوصا بهم وانما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى
المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس المستضعف

وإنما هو [illegible] يستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن
التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم المترجمون
لكلام أرسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل
حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الإسلامية الفارابي
أبو نصر وابن سينا فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال
فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ولا يفتقر إلى نظر طويل في
إبطاله فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام
بحسب انتشار المذاهب (مقدمة ثانية) ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة
أقسام (قسم) يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهرا مع
تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه
ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم ولسنا نخوض في إبطال هذا لأن معنى القيام
بالنفس إذا صار متفقا عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى إلى البحث عن
اللغة وإن لم تسوغه اللغة رجع جواز إطلاقه في الشرع إلى
المباحث الفقهية فإن تحريم إطلاق الأسامي وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك
تقول هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن تلتبس
عليك حقائق الأمور بالعادات والمراسم فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه
على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال (القسم الثاني) ما لا يصدم مذهبهم فيه
أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم
فيه كقولهم إن كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس من
حيث إنه يقتبس نوره من الشمس والأرض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب فإذا وقع
القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر
بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا الفن
أيضا لسنا نخوض في إبطاله إذ لا يتعلق به غرض ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين
فقد جنى على الدين وضعف أمره فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى
معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما
ومدة بقائهما إلى الانجلاء إذا قيل له إن هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يستريب
في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما
قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فإن قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن
الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى
ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس في هذا ما يناقض ما قالوه إذ ليس فيه
إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والأمر بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند
الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحبابا (فإن قيل) فقد
روي أنه قال في آخر الحديث ولكن الله إذا تجلى لشيء خضع له فيدل على أن الكسوف خضوع

البارئ تعالى فإنه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكي عن)
أفلاطون أنه قال العالم مكوّن محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا
له (وذهب) جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه ما يعتقده جالينوس رأيا إلى التوقف
في هذه المسألة وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف وأن ذلك
ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم
وإنما مذهب جميعهم أنه قديم وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا
(إيراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وذكر في الاعتراض عليه
لسودت في هذه المسألة أوراقا ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى
التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس
مما يجوز أن يشكك فحول النظار فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن وهذا
الفن من الأدلة ثلاثة (الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأنا إذا فرضنا
القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا
إمكانا صرفا فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن تجدد مرجح أو لم يتجدد فإن لم يتجدد مرجح بقي
العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث
الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت
متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء قط وإما أن يوجد على الدوام فأما أن يتميز حال الترك عن حال
الشروع فهو محال (وتحقيقه) أن يقال لم لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن أن يحال على
عجزه عن الإحداث ولا على استحالة الحدوث فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز
إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الإمكان وكلاهما محالان ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله
غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل أن يقال
لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم أن يقال حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن
مريدا فيكون قد حدثت الإرادة وحدوثها في ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث وحدوثها لا في
ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثه فإن الإشكال في أصل حدوثه وأنه من
أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فإن جاز حدوث حادث
من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له وإلا فأي فرق بين حادث وحادث وإن حدث بإحداث
الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ألعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلما أن تبدل ذلك
بالوجود حدث وعاد الإشكال بعينه أو لعدم الإرادة فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة
الأولى ولا بد يتسلسل إلى غير نهاية فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من
غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغير حال القديم محال
لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا
واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات
أرك من كلامهم في هذه المسألة إذ يقدرون هاهنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منه في
غيرها فلذلك قدمنا هذه المسألة وقدمنا أقوى أدلتهم (الاعتراض) من وجهين (أحدهما) أن *

اسم المنطق ان أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة فنحن لدفع هذا
الخيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في آخر هذا
الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في
قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق
ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في
كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من اجزاء المنطق
ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية ولكنا نرى ان نورد مدارك العقول
في آخر هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم فنؤخره ولكن
رب ناظر يستغني عنه في الفهم فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا
في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ أولا بحفظ الكتاب الذي سميناه معيار العلم
الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا
تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب (وهي) عشرون مسألة (المسألة الاولى) في ابطال
مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان
تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تعجيزهم عن اثبات الصانع
(الخامسة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي
الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في
ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس
بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تعجيزهم
عن القول بأن الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم ذاته (الثالثة
عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان
متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (السادسة
عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة
عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان
العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في
ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث
وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية (فهذا)
ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلا
معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي
نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم
جملة ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسألة) في ابطال قولهم بقدم
العالم (تفصيل المذاهب) اختلف الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي
جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له
ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان تقدم
البارئ

بحد أوسط فإن ادعيتم حداً أوسط وهو النظر دون الطرف فلابد من إظهاره وإن ادعيتم معرفة
ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة
لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة فلابد من
إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد
المجرد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا وهو فاسد فليست الإرادة القديمة تضاهي القصود الحادثة وأما
الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان (فإن قيل) نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب
بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم
وبين خصومكم إذا قالوا لكم إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع
الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ومن غير
أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في
غاية الإحالة ولكن تقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا
فقالوا إن الله لا يعلم إلا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل
اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال
بالضرورة والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً لم
تكن تعلم صنعه ألبتة بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة فنقول بم تنكرون على خصومكم إذ قالوا
قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع
أن لها سدساً وربعاً ونصفاً فإن فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون
أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور في اثنتي
عشرة سنة ثم إنه كما لا نهاية لأعداد دورات زحل لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشر
بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لا نهاية
للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة
فماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل أعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعاً
أو لا شفع ولا وتر فإن قلتم شفع ووتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وإن قلتم شفع
فالشفع يصير وتراً بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد وإن قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعاً
فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فإن قيل)
إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهى لا يوصف به (قلنا) فجملة مركبة من
آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر
فبماذا تنفصلون عن هذا (فإن قيل) محل الغلط في قولكم إنه جملة مركبة من آحاد فإن هذه
الدورات معدومة أما الماضي فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد والجملة إشارة إلى موجودات
حاضرة ولا موجود هنا (قلنا) العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء
كان المعدود موجوداً باقياً أو فانياً فإذا فرضنا عدداً من الأفراس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من
كونه شفعاً أو وتراً سواء قدرناها موجودة أو معدومة فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه
القضية على أنا نقول لهم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف

فاذا لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد
فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وان الوجود
قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث
لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلنا) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب
ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط ايجابه
واركانه واسبابه حتى لم يبق شيء منتظرا البتة ثم يتأخر الموجب بل وجود الموجب
عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب
بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة
ولم يتجدد مريد ولم تتجدد ارادة ولا تجددت للارادة نسبة لم تكن فان كل ذلك تغير فكيف
تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء
وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن يوجد
المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا
الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو لفظ
بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم
بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجيء الغد او بدخول الدار فلا يقع
في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شيء منتظر
فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس
بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر
الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في
تفصيل الوضع فاذا لم يمكننا وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية
العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه
الا لمانع فان تم القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في
العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو
انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا
يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد
الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم
بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في
ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان
يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام
شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها
بل آلاف سنين لا تنقص شيئا منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة من غير امر تجدد وشرط تحقق
وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء اي شيء كان
تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين

عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين
ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله [illegible] هو ضرورة [illegible]
تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة [illegible] كقول القائل لم اقتضى
العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فقال لان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها وكذلك الارادة
عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن
مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلا معناه انه لا يتميز وكونه متميزا معناه انه ليس مثلا
ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذاك في آخر
وهذا يوجب التمييز ولا السوادان في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك
في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلان عنينا به في السوادية مضافا
الى محل مخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا
عقلت اثنينية اصلا [illegible] ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا ان نميز بالارادة الشيء
عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه
لم يمكن ان يأخذ احدهما بل انما يأخذ ما يراه احسن او اخف واقرب الى جانب يمينه ان كانت
عادته تحريك اليمين او سبب من هذه الاسباب اما خفي واما جلي والا فلا يتصور تمييز الشيء عن
مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة او نظرا
ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم
الله تعالى يفارق علمنا في امور تقررت فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات
موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقل ذلك في حقنا (قلنا) هذا
عمل وهمك واما ادلة العقل فقد ساقت العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من قال
دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم
الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما اطلقناه نحن باذن الشرع والا فالارادة
موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ
على انا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف اليهما
العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل
ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن او القرب او تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى
امكان الاخذ فانتم بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو
حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوف ابدا ناظرا اليهما
فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه
ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا او غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة
شأنها تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم
ما انفككتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئات مخصوصة
تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل او في اللزوم
بالطبع او بالضرورة لا يختلف (فان قيل) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي

ولا نهاية لها وهي النفوس الآخذة من المفارقة للأبدان بالموت وهي موجودات لا توصف
بالشمع ولا بالوتر ثم ينكرون على من يقول ببطلان ما يعرف ضرورة كما ادعى ثم ببطلان
تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا
ولعله مذهب ارسطاطاليس (فان قيل) فالصحيح رأي أفلاطون وهو أن النفس قديمة وهي
واحدة وإنما تنقسم في الأبدان فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقبح
وأشنع وأولى بأن يعتقد مخالفا لضرورة العقل فإنا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فإن
كان عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ولو كان هو
عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل إضافة (وإن قلتم)
إنه غيره وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان (قلنا) وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم
وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا ثم يعود ويصير واحدا
بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم في الجداول والأنهار ثم يعود إلى البحر
(فأما) ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن
معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة وأنهم لا ينفكون عمن يدعي
الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (فان قيل) هذا
ينقلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنين ولا نهاية لقدرته
فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فإن قلتم متناهية صار
وجود الباري متناهي الأول وإن قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها إمكانات لا نهاية
لأعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنذكر حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال
عن دليلهم الثاني (فان قيل) فبم تنكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليه
من وجه آخر وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها فالذي ميز وقتا معينا
عما قبله وعما بعده وليس محالا أن يكون التقدم مرادا بل في البياض والسواد والحركة
والسكون فإنكم تقولون يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم
تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق
الإرادة به ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث
العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في
الإمكان بغير مخصص (وإن قلتم) إن الإرادة خصصت فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم
اختصت (فإن قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لأن
القديم لا يقال فيه لم فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقال
العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك
اتفاقا كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فإن قلتم) إن هذا
السؤال غير لازم لأنه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم
لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) إنما وجد العالم حيث وجد وعلى
الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالإرادة والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء

(الإلزام الثاني) في تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع
تساوي الجهات وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق (قالوا) لو كان الكل
يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس
والمقارنة وغيرها ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم
(قلنا) لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب
والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الأعلى
من المغرب إلى المشرق وما تحته في مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية
وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها (قالوا) الجهتان متقابلتان
متضادتان فكيف تتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان
فكيف يدعى تشابههما وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل
مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات
بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فإن ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه
كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضا (الاعتراض الثاني) على أصل
دليلهم أن يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فإن العالم حوادث
ولها أسباب (فإن قلتم) الحوادث استندت إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد
عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب الوجود وهو مستند
الممكنات وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم
فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (فإن قيل) نحن لا نبعد صدور حادث
من قديم أي حادث كان بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم إذ لا يفارق حالة
الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا
غرض ولا سبب من الأسباب فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث
حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى
(قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم فإما أن يتسلسل إلى غير
نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه (فإن قيل) المواد القابلة للصور والأعراض
والكيفيات ليس شيء منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك أعني الحركة الدورية
وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع وهي نسبة بعض
أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض وبعضها نسبة إلى الأرض كما يحصل من الطلوع
والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الأرض بكون الكوكب في الأوج والقرب
بكونها في الحضيض والميل عن بعض الأقطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الإضافة لازمة
للحركة الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية وأما الحوادث فما تحويه مقعر فلك القمر وهو
العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة إلى صفة فكل
ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل وبالآخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى
الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض فيخرج

وجوده وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لما كان لا يتم هذا النظام وكذا القول
في عدد الأفلاك وعدد الكواكب وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل
فيما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه
الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وإنما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج
عن معدل النهار والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز والأكثر لا يدرك السر فيه ولكن
يعرف اختلافها ولا يبعد أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به وأما الأوقات فمتساوية
قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعدما خلق أو قبله بلحظة
لما تصور النظام فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله
في الأحوال إذ قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه
المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف أحدهما
* اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة (أما القطب) فبيانه
أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الأجزاء فإنها بسيطة لا سيما
الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مكوكب أصلاً وهو يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي
فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور أن تكون هي
القطب فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم لم يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين
حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله
حكمة فما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطباً دون سائر الأجزاء والنقط
* وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج منه (فإن قيل) لعل الموضع
الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت فكأنه لا يفارق
مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الأسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور
وضعها من الأرض ومن الأفلاك والقطب ثابت الوضع فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون
ثابت الوضع من غيره (قلنا) ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة وأنها
ليست متشابهة الأجزاء وهو على خلاف أصلكم إذ أحد ما استدللتم به على لزوم كون السماء
كري الشكل أنه بسيط الطبيعة متشابه لا يتفاوت وأبسط الأشكال الكرة فإن التربيع
والتسديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط
ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع الإلزام به فإن السؤال في تلك الخاصية قائم إذ سائر
الأجزاء هل كان قابلاً لتلك الخاصية أم لا فإن قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات
ببعضها وإن قالوا لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبله فنقول سائر الأجزاء من
حيث إنها جسم قابل للصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية فلا يستحقها ذلك الموضع بمجرد
كونه جسماً ولا بمجرد كونه سماء فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء فلا بد أن يكون
تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء من مثله وإلا فكما يستقيم لهم قولهم إن
الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم قولهم إن أجزاء السماء في قبول
المعنى الذي لأجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا مخرج منه

وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب احدهما مناب الآخر فلنبحث عما يعود اليه الفرق ولا شك في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماض فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه كاع الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له فقط أو بين سطوحه بأن يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه فكذا قيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوقا من حيث انه يلي رأسك والآخر تحتا من حيث انه يلي رجلك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة

من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء
حركتها الدورية نفوس السموات فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ونفوسها
قديمة فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس
لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدا فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من
قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه فإنه دائم أبدا وتشبه الحادث من وجه
فإن كل جزء يفرض منها كان حادثا بعد أن لم يكن فهو من حيث إنه حادث بأجزائه وإضافاته
مبدأ للحوادث ومن حيث إنه أبدي متشابه الأحوال صادر عن نفس أزلية فإن كان في العالم
حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الأبدية ثابتة (قلنا) هذا
التطويل لا يغنيكم فإن الحركة الدورية التي هي المستند حادثة أم قديمة فإن كانت قديمة فكيف
صارت مستندا لأول الحوادث وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر وتسلسل وقولكم إنه
من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فإنه ثابت متجدد أي هو ثابت التجدد متجدد
الثبوت فنقول أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت أو من حيث إنه متجدد فإن كان
من حيث إنه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأحوال دون البعض
وإن كان من حيث إنه متجدد فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل وهذا
غاية تقرير الإلزام ولهم في الخروج من هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد
هذه كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه على أنا سنبين أن الحركة
الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ للحوادث فإن جميع الحوادث مخترعة لله تعالى ابتداء من غير
واسطة ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا (دليل *
ثان) لهم في المسألة (زعموا) أن القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه
ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فإنه بالطبع
مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص
على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها
متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول إذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وإن
كانت متساوية فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال
أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وإن أريد أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات
بل بالزمان فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما إذ كان العدم سابقا على
الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول
فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان وإذا وجب
قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم
الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو أن يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا
ونعني بقولنا إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم *
قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم

والسدس وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء
قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه امد واطول من البعض (قلنا) لا يمكن اطلاق لفظ السنين
الا بعد حدوث الفلك ودورانه فلنترك لفظ السنين (ولنورد) صيغة اخرى فنقول اذا قدرنا *
ان العالم من اول وجوده قد دار افلاكه الى الآن بالف دورة فهل كان الله سبحانه قادرا على
ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالف ومائة دورة (فان قلتم) لا فكأنه
انقلب القديم من العجز الى القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم) نعم ولا بد منه
فهل كان يقدر على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم
(فنقول) هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل امكن
خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي الينا بالف ومائتي دورة والآخر بالف ومائة دورة
وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها (فان قلتم) نعم فهو محال اذ يستحيل ان يتساوى
حركتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم
الثالث الذي ينتهي الينا بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي الينا
بالف ومائة دورة بل لا بد ان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي يتقدم العالم الثاني على
العالم الاول ونسميه الاول لانه اقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه فيكون قدر
امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل وهذا الامكان المقدر المكمم
الذي بعضه اطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان فليست هذه الكمية المقدرة
صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العدم ليس شيئا حتى يقدر بمقادير
مختلفة والكمية صفة فتستدعي ذا كمية وليس ذلك الا الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر
الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان
(الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا *
نقول هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا)
لا فهو تعجيز (وان قالوا) نعم فبذراعين وثلاثة اذرع وكذلك يرتقي الى غير نهاية (ونقول)
في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر
بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء
فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم
بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند
نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء
فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل)
نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس
بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه (احدها) ان هذا مكابرة العقل
فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد
والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو

التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدر على الجانب الآخر من كرة الارض
واقفا حاذى أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا
هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود
العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر دقيق واصطلحنا
على أن نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا
اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها
انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة الى جهتك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه
فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا
ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفا نهاية وجود
العالم الذي أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الاضافات
الى جهة بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم أن
تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه
بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ
الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء فسيقولون ليس
وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج
له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عني به هل لوجود العالم بداية أي طرف منه
ابتدأ فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمقطع السطحي
وان عنيت بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح فيقال
لا خارج للعالم (فان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجود من
الجسم لا خارج له (فان قلتم) خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) وقبله بدايه
وجوده الذي هو طرفه لا غير (بقي) انا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب
اثبات شيء آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم
وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا
لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان
لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا وفرضا وهذا مما لا يمكن وضعه
في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقده كل واحد يعجز عن تقدير جسم
ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا لم يمنع
وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا
ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يألف جسما متناهيا الا
وبجنبه جسم آخر وهواء تخيله خلاء لم يتمكن من ذلك في الغائب وكذلك لم يألف الوهم حادثا
الا بعد شيء آخر وكع عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود قد انقضى فهذا هو
سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثانية) لهم في الزام قدم الزمان
قالوا لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة
وألف

يضاف إليه ولا يعقل إلا المادة فيضاف إليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة
أو السواد أو البياض أو الحركة أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات
فيكون الإمكان وصفاً للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن أن تحدث إذ لو حدثت
لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها وكان الإمكان قائماً بنفسه غير مضاف إلى شيء
مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه ولا يمكن أن يقال إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه
مقدوراً وكون القديم قادراً عليه لأنا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً فنقول هو
مقدور لأنه ممكن وليس بمقدور لأنه ليس بممكن وإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور
فكأنا قلنا هو مقدور لأنه مقدور وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور وهو تعريف الشيء بنفسه فدل أن كونه
ممكناً قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدوراً ويستحيل
أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً فإن العلم يستدعي معلوماً والإمكان المعلوم غير العلم
لا محالة ثم هو وصف إضافي فلا بد من ذات تضاف إليها وليس إلا المادة وكل حادث فقد سبقته
مادة فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال (الاعتراض) أن يقال الإمكان الذي ذكروه يرجع
إلى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه
مستحيلاً وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى
تجعل وصفاً له (بدليل) ثلاثة أمور (أحدها) أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف
إليه ويقال إنه إمكانه لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه وليس للممتنع وجود
في ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة (والثاني) أن السواد والبياض
يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم
الذي يطرآن عليه حتى يقال معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض فإذاً ليس
البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه
فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بأنه ممكن فدل
أن العقل في القضية بالإمكان لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان والثالث أن
نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة في مادة وهي
حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها إمكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة
فإمكانها وصف إضافي ولا يرجع إلى قدرة القادر ولا إلى الفاعل فإلى ماذا يرجع فينقلب عليهم
هذا الإشكال (فإن قيل) رد الإمكان إلى قضاء العقل محال إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم
بالإمكان والإمكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو به
والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم إذا قدر انتفاؤه انتفى العلم فالعلم والمعلوم أمران
اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان وغفلتهم
عنه لكنا نقول لا يرتفع الإمكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العقول غفلت عنها أو عدمت
العقول والعقلاء فيبقى الإمكان لا محالة وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها فإن الامتناع أيضاً
وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فإذا كان المحل
أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار إليه موصوف بصفة

تحكم بارد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قيل) فقد انقلب القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز (وان قيل) انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل أن يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال كما أن الشيء اذا اتحد مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا اتحد بالآخر امكن اتصافه بالآخر (فان قيل) الاحوال متساوية فلم اختص بحكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعا (قلنا) فان لم يستحيل ذلك لم يستحيل هذا فهذا طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم بتلبيسه شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض) بان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا يتعين مقاديره في الكبر والصغر فكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا يتعين في التقدم والتأخر واصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم وهو) انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكون ممتنعا لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا ينعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل

يضاف

وهذه اضافة له فيه فانا لا نسلم بذلك هذا ان يراد بالمعنى الحادث ان القادر انما يمكن في
حقه ان يحدثها و يكون اضافته الى الفاعل مع انه ليس بشرط فاوجه كما ان اضافته الى الـ
المفعول مع انه لا يشترط فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول اذ لم يكن
انقطاع في الوصفين (فان قيل) فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكال بالاشكال ولم
تحلوا ما أوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وتحل وجه الاشكال
في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتعبير في وجوه
أدلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين وانما ذلك لا يخرج عن مقصود الكتاب
ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما
اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله
ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله أعلم (مسئلة)
في ابطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة (اعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم
عندهم كما انه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل
كذلك ولا يزال أيضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض
كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وعليه بنوا منع
الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول (ومسلكهم الثاني) ان العالم اذا
عدم يكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان (ومسلكهم الثالث) ان امكان
الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل
لا يقوى فانا نحيل ان يكون أزليا ولا نحيل ان يكون أبديا لو أبقاه الله تعالى أبدا اذ ليس من
ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم يوجب
ان يكون للعالم لا محالة الا أبو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية
لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود والماضي قد دخل
كله في الوجود لا جميعا وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل
بل نجوز ابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه
بالمعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ
الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة فكل منعدم
فيفتقر الى مادة ينعدم منها فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها
(والجواب) عن الكل ما سبق وانما أوردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول)
ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة
والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه
الآماد الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل
ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد وان يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال
وهو الذي يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف
اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة

فهذه ثلاث يقال هذه مع غيره وكون الامتناع وضعا إضافيا أو إضافيا ووضع وصاف إليه أما
الأول فلأنه في أنه مضاف إلى الوجود الواجب وأما الثاني فهو كون السواد في نفسه ممكنا فقط
فإنه إن أخذ مجردا دون محل يحله كان ممتنعا لا ممكنا وإنما يصير ممكنا إذا قدر هيئة في الجسم
فالجسم مهيأ لتبدل هيئته والتبدل ممكن على الجسم وإلا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف
بإمكان وأما الثالث وهو النفس فهي عند فريق قديمة ولكن يمكن لها التعلق بالأبدان فلم
يلزم على هذا ما ذكرتم ومن سلم حدوثها فقد ذهب فريق منهم إلى أنها منطبعة في المادة تابعة للمزاج على
ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون في مادة وإمكانها مضاف إلى مادتها وعلى
مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة
فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافا إلى المادة فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها
إذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الإمكان راجعا إليها بهذا الطريق (والجواب) أن رد
الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح وما ذكر من أن معنى قضاء العقل به والعلم
يستدعي معلوما (فنقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية فإنها ثابتة في
العقل عندهم وهي علوم ولا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان حتى صرح
الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان وإنما الموجود في الأعيان جزئيات
شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة
عقلية فإذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون
ليس بسواد ولا بياض ولا غيرهما من الألوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال
هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو
قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا
الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم فإذا قالوا نعم إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول فكذلك
قولنا في الإمكان ولا فرق بين البابين وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله فكذا القول في
الإمكان فالإلزام واقع والمقصود إظهار تناقض كلامهم (وأما العذر) عن الامتناع فإنه مضاف
إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فإن وجود شريك لله تعالى
محال وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك أن انفراد الله تعالى
بذاته وتوحده واجب والانفراد مضاف إليه فنقول ليس بواجب فإن العالم موجود معه
فليس منفردا فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو إضافة إليه
(قلنا) نعني إمكان وجود العالم قبله فإن انفراد الله تعالى عنه ليس كانفراده عن النظير فإن
انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنضيف الإمكان إليه
بهذه الحيلة كما تكلفوا رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ثم بإضافته
إلا إلى انفراده بصفة الوجوب (وأما العذر) عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردا
فهو حق إن عني به ذلك في الوجود وإن عني بذلك في العقل فلا فإن العقل يعقل السواد الكلي
ويحكم عليه بالإمكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فإن لها ذوات مفردة وإمكانا
سابقا على الحدوث وليس ثم ما يضاف إليه (وقولهم) إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفس

فهذه

وكذلك الوجود عندهم بإحداث حادث في ذاته فيصير الموجود به موجوداً وهذا أيضاً فاسد لأنه
كون العدم فعل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول إذ لا بد من الإيجاد والوجود مستند إلى
إرادة وقدرة فإن ثبت شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا
الإعدام (الفرقة الثالثة الأشعرية) إذ قالوا أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ولا يتصور
بقاؤها لأنه لو تصوّر بقاؤها لما تصوّر فناؤها بهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها
ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فإذا لم يخلق الله البقاء انعدمت لعدم المبقي وهو أيضاً
فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك وأنه متجدد الوجود
والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل إن الجسم متجدد الوجود في حالة والعقل القاضي
بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله يقضي به
أيضاً في سواد الشعر ثم فيه إشكال آخر وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء فيلزم أن يبقى صفات الله
ببقاء وذلك البقاء يكون باقياً فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية (الفرقة الرابعة)
طائفة أخرى من الأشعرية إذ قالوا إن الأعراض تفنى بأنفسها وأما الجواهر فإنها تفنى بأن
لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ولا اجتماعاً ولا افتراقاً فيستحيل أن يبقى جسم ليس
بساكن ولا متحرك فينعدم وكأن فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف
عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً وإذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز
إعدام العالم هذا لو قيل بأن العالم حادث فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون
استحالة انعدامها بطرق يقرب مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصوّر
انعدامه بعد وجوده سواء كان قديماً أو حادثاً وإذا قيل لهم مهما أوقد النار تحت الماء انعدم
الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخاراً ثم هواء والمادة الأولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي
المادة التي كانت لصورة الماء وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية وإذا
صار الهواء برداً كثف وانقلب ماء لا أن مادة تجددت بل المواد مشتركة بين العناصر وإنما يتبدل
عليها صورها (والجواب) إن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكننا أن نذب عن كل واحد منها ونبين أن
إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر
على قسم واحد ونقول بم تنكرون على من يقول الإيجاد والإعدام بإرادة القادر فإذا أراد الله
تعالى أوجد وإذا أراد أعدم وهو معنى كونه قادراً على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه
وإنما يتغير الفعل فأما قولكم إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل فما الذي صدر منه قلنا صدر منه
ما تجدد وهو العدم إذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فإن قلتم) إنه ليس بشيء
فكيف صدر منه (قلنا) وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف
إلى قدرته فإذا عقل وقوعه لم لا يعقل إضافته إلى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان
العدم أصلاً على الأعراض والصور ويقول العدم ليس بشيء فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان
والتجدد ولا شك في أن العدم يتصوّر طريانه على الأعراض فالموصوف بالطريان معقول
وقوعه سمي شيئاً أو لم يسم فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول (فإن قيل)
هذا إنما يلزم على مذهب من يجوّز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا

شرط وهو ان يقول ان كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد وان تذبل في طول المدة او بين انه لا فساد
الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا نسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد
وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا
وانه لا فساد الا بالذبول فمن اين عرف انه لا يعتريها الذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال لانها
لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب
منه لو نقص منه مقدار جبال مثلاً لكان لا يتبين للحس فلعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار
جبال وأكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب
وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوته
مائة سنة لم يكن نقصانها محسوساً فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد
كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد
أعرضنا عن ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة
ومثالاً لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل شبهها كما سبق
(الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا العالم لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم له
وما لم يكن معدوماً ثم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة
القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريداً لعدمه ثم صار مريداً فقد تغير او يؤدي الى ان يكون
القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود
الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ويزيد
ههنا اشكال آخر اقوى من ذلك وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار
فاعلاً وان لم يتغير هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله موجوداً بعد ان لم يكن له فعل والآن
أيضاً لا فعل له فإذن لم يفعل شيئاً والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً واذا اعدم العالم وتجدد
له فعل لم يكن فما ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذ انقطع الوجود او فعله عدم العالم
وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً فان أقل درجات الفعل ان يكون موجوداً وعدم العالم
ليس شيئاً موجوداً حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد ولاشكال هذا افترق
المتكلمون في التفصي عن هذا أربع فرق وكل فريق اقتحم محالاً (اما المعتزلة) فانهم قالوا
فعله الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا في محل فينعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء
المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها)
ان الفناء ليس موجوداً معقولاً حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم
ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيجتمعان
ولو في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضداً فلم يفنه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين
يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام
بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء يعدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم
تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان
فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوماً
وكذلك

فالفلاسفة إنما ذكروه لكونه يدل على وجه شبه وهو وقوع الفعل منه على
جهة الإرادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس
بفاعل لأن الفعل للحي وإن لم يكن غالطا في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللحجر فعل يفهم وهو
الهوي إلى أسفل والميل إلى المركز كما أن للنار فعلا وهو التسخين وللحائط فعلا وهو الميل إلى المركز
ووقوع الظل فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال (قال) كل موجود ليس واجب الوجود
بذاته بل هو موجود بغيره فإنا نسمي ذلك الشيء مفعولا ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب
فاعلا بالطبع أو بالإرادة كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلا بآلة أو بغير آلة بل الفعل جنس
وينقسم إلى ما يقع بآلة وإلى ما يقع بغير آلة فكذلك هو جنس وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى
ما يقع بالاختيار بدليل أنا إذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القول الأول بالاختيار ولا دفعا ونقضا له
بل كان بيانا لنوع الفعل كما إذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا بل كان نوعا وبيانا
وإذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان إنسان بل كان بيانا لنوع الفعل
كقولنا فعل بآلة ولو كان قولنا فعل يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ذاتية للفعل من حيث إنه
فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا
يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح أن
يقال الجماد لا فعل له وإنما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فإن سمي
الجماد فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز إذ يقال الحجر يهوي لأنه يريد
المركز ويطلبه والطلب والإرادة حقيقة لا يتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور إلا من
الحيوان (وأما) قولكم إن قولنا فعل عام وينقسم إلى ما هو بالطبع وإلى ما هو بالإرادة فغير
مسلم وهو كقول القائل قولنا أراد عام وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد وإلى من يريد ولا يعلم
ما يريده وهو فاسد إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة
(وأما) قولكم إن قولنا فعل بالطبع ليس نقضا للأول فليس كذلك فإنه نقض له من حيث
الحقيقة ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لأنه يبقى مجازا فإنه لما
أن كان سببا بوجه ما والفاعل أيضا سبب سمي فعلا مجازا وإذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير
على التحقيق كقوله أراد وهو عالم بما أراد إلا أنه لما تصور أن يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل
وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة لا مجازا كقول
القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام
في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أي نعم لم يستقبح أن يقال قال بلسانه ونظر بعينه
ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذه مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء (قا
ل) اسم الفاعل فاعلا معروف من الأمة والأمة ظاهر في العقل أن ما يكون سببا للشيء
ينقسم إلى ما يكون مريدا وإلى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا
القسمين حقيقة أم لا ولا يشك أحد في إنكار هذا العرب يقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج
يبرد والسقمونيا يسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا
يحرق معناه يفعل الإحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وإن قالوا) إن كل ذلك مجاز كان تحكم

لا بعدم الشيء او وجوده وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات
لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء لان الذي ليس بشيء كيف يوصف بالطريان فاذا
ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد
من وجهين (احدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابروا
المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن غير المتضمن أو عينه فان قالوا عينه كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن
نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا قلنا فبم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه
متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او
حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا
وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا
وبعده اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون
منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم عندهم الا بضده فان
الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم أي
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو
ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانطباع اشباح
المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع
الى استفتاح وجود من غير زوال ضده واذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير
استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع العدم الطارئ وما عقل وقوعه
بنفسه وان لم يكن شيئا فعقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه مهما تصور وقوع حادث
بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا (مسئلة) في بيان تلبيسهم
بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس
بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم
وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من
ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما
الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريده
والله تعالى ليس مريدا بل لا صفة له أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثاني) ان
العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد
لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
(ولنحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل
عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد
وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى
دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء بل من قال ان
السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد
واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد وهو ان
الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم
فاعلا

وجوده بعد العدم صحيح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فهذا ثابت لانه يكون موجودا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجدا ولا يكون موجدا في حال العدم بل في حال وجود الشيء فالايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا او كون المفعول موجدا الا انه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذن لا ايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التي يكون بها الفاعل موجدا والمفعول موجدا (قالوا) ولهذا حكمنا بان العالم فعل الله تعالى ازلا وابدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان البارئ لو قدر عدمه لبقي العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع البناء فانه ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث بعد ما هو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفي عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل أعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بالعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من اثر الفاعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود فكان وجود الفاعل وارادته وعلمه شرطا لكونه فاعلا وان لم يكن من اثر الفاعل (فان قيل) ان اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه لزمكم ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكان اليد مع الماء قبل تنحيه في حيز واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل من جهته فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له (واما المعلول) مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم القديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد

فيتشككون فيه مرة ويسلمونه (والجواب) ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل) عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين (أحدهما) ارادي (والآخر) غير ارادي أضاف العقل الفعل الى الارادي وكذا اللغة فان من ألقى انسانا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكأن الملقي لم يتعاط الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم يسم النار قاتلا الا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا (فان قيل) نعني بكون الله تعالى فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود البارئ لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم البارئ لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فان كان الخصم يأبى ان يسمي هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط

(الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فاذن شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل ألبتة فتعين انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعل وأدوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال فبقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه وجد بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم قيل كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال

(وأما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له

إلى ما هي شاغلة لمقارّها وإلى ما ليست بشاغلة كالموجودات التي هي جواهر فإنها تنقسم أولاً
تنقسم إلى ما تؤثر في الأجسام وقد سموها نفوساً وإلى ما لا تؤثر في الأجسام بل في النفوس وقد سموها
عقولاً مجردة أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي
إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وإنما
الكلام في الأصول القائمة بأنفسها التي لا محال لها وهي ثلاثة أجسام وهي أخسها وعقول مجردة
وهي التي لا تتعلق بالأجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي أشرفها ونفوس وهي
أوسطها فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في
الشرف فإنها تتأثر عن العقول وتؤثر في الأجسام ثم الأجسام عشرة تسع سماوات والعاشر
المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسماويات حية لها أجرام ونفوس ولها
ترتيب في الوجود كما نذكره وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود
قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه وقد سموه العقل الأول
ولا مشاحة في الأسامي سمي ملكاً أو عقلاً أو ما أريد ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس
الفلك الأقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الأقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل
ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل
وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى
انتهى إلى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الأخير هو الذي
يسمى العقل الفعال ولزم حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من
العقل الفعال وطبائع الأفلاك ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة
يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية لأن هذه
العقول مختلفة الأنواع فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر فخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول
عشرة والأفلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول تسعة عشر وحصل منه أن تحت
كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء عقل ونفس فلك وجرمه فلا بد وأن يكون في مبدئه
تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد وهو أنه يعقل مبدأه ويعقل
نفسه وهو باعتباره في ذاته ممكن الوجود لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة
والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني فيصدر
منه العقل من حيث إنه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه ويصدر منه
جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته فإن قيل هذا التثليث من أين حصل في المعلول
الأول ومبدؤه واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد وهو ذات هذا العقل الذي به
يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة المبدأ أن عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له
الإمكان من المبدأ الأول بل هو لذاته ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول
لا من جهة المبدأ أمور ضرورية إضافية أو غير إضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ
لوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن أن نلاقي المركب بالبسيط إذ لا بد من الالتقاء ولا يكون إلا
كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم (وأما) ما ذكروه فتحكمات

ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الاصبع قديمة لانه من حيث ان كل جزء من الحركة حادث فهو
جسم وهو بهذا الا انه اركان فعلا وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله
وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه
حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول
الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم
النسبة الى الله تعالى فان سميتم هذا فعلا فلا مضايقة في التسمية بعد ظهور المعاني (قلنا)
ولا غرض من هذه المسألة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى
عندكم ليس فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا واطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له
وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك
بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدأ الاول واحد من كل
وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم (فان قيل) العالم
بجملته لم يصدر من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات
وهو عقل مجرد اي جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان
الشرع بالملك ثم يصدر منه ثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف
الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل
بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود
وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد
ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل
فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فتكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ
ليس في ذاته اختلاف واثنينية وكثرة كما سنبين في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان
الكلام في المعلول الاول والذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله
في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى فلم يبق الا ان يكون الكثرة في العالم صادرة من الله
تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من
افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته
الى أن ينتهي الى معلول لا معلول له كما ينتهي في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك
فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيئا واحدا والانسان مركب
من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعلة أخرى والفلك
عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر
من علة سواهما فكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد
الا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب
وبسيط فان المبدأ بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع الالتقاء بطل
قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان
الموجودات تنقسم الى ما هو في محال كالاعراض والصور والى ما ليس في محال وهذا ينقسم

كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فإن من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو لا يعقل
إلا نفسه فهذا أمر يتهم العقل في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله
من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا
يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتهم
خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية
يستولى على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل
وأتباعهم فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكي في منام لتعجب
منه (والجواب الثاني) هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه إنما حاذر من لزوم الكثرة
إذ لو قال به للزم أن يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الأول فينبغي أن لا يعقل
إلا نفسه لأنه لو عقل الأول وغيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ولا علة إلا علة
ذاته وهو المبدأ الأول فينبغي أن لا يعلم إلا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه (فإن
قيل) لما وجد وعقل ذاته لزمه أن يعقل المبدأ الأول (قلنا) لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فإن كان
بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول وهو واحد ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد وقد صدر وهو ذات
المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وإن لزم بغير علة فليلزم الأول موجودات كثيرة بلا علة
وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من جهة أن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا والزائد على
الواحد ممكن والممكن يفتقر إلى علة فهذا اللازم في حق المعلول إن كان واجب الوجود لذاته
فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وإن كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل
وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الأول لكونه ممكن الوجود فإن إمكان الوجود ضروري
في كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما أن كون
العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم
بالعلة فبان أن الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فإنه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة
ذات المعلول وهذا أيضا لا مخرج منه (الاعتراض الثالث) هو أن عقل المعلول الأول
ذات نفسه عين ذاته أم غيره فإن كان عينه فهو محال لأن العلم غير المعلوم وإن كان غيره
فليكن كذلك في المبدأ الأول فيلزمه كثرة فإذن فيه تربيع لا تثليث بزعمهم وهو ذاته
وعقله نفسه وعقله مبدأه وأنه ممكن الوجود بذاته ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره
فيظهر تخميس وبهذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث
لا يكفي في المعلول الأول فإن جرم السماء الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه
تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم
فلا بد لكل واحد منهما مبدأ إذ الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة
مستقلة للأخرى حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثاني) أن
الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من سائر المقادير زائد
على وجود ذاته إذ كان ذاته ممكنا أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على
المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل لأن العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل

وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء
مزاجه ولو اورد جنسه في الفقه الذي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات
لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تحصر ولكنا نورد وجوها معدودة
(الاول) هو انا نقول ادعيتم ان احد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول
كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم
في المبدأ الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس الوجود
فليجز صدور المخلوقات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا
معنى لامكان الوجود الا الوجود (قلنا) فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا
فهو غيره فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد
دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل
احد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له
من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحدا (قلنا)
وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن ان ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود
والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اصلا اذ لا يمكن ان يقال موجود
وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب
الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم
تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكروه من ان امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض
الثاني) هو ان نقول عقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة
في ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته
ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل
يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته (قلنا) والمعلول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره
فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه ايضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن
وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلتصدر منه الاختلافات ولنترك دعوى وحدانيته
من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل
الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب)
من وجهين (احدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا
ان الاول يعلم نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا
كليا لا جزئيا اذ استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل
ما يصدر منه ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس وفلك ويعقل نفسه ومعلولاته
الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلول اشرف من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد
وقد فاض من هذا ثلاثة امور (والاول) ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ
ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من

كل

ـه لاختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها وكذلك الكواكب فإنه لا يحتاج
ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المخصصة أو المفردة
أو البعد أو الحصة وعلة لاختصاصه بوضعه المخصوص ثم لاختصاص جملتها بالشكل الخاص به
وهذه الكثرة إن تصورت أن تحصل في المعلول الثاني تصورت في المعلول الأول ووقع الاستغناء
(الاعتراض الخامس) هو أنا نقول سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة
ولكن كيف لا تستحيون من قولكم إن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود
جرم الفلك الأقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الأول اقتضى وجود
عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب وأنه ممكن الوجود
وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فقال له وأي مناسبة بين
كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان
آخران وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه وكذا في موجود آخر إذ إمكان الوجود
قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنسانا كان أو ملكا أو فلكا فلست أدري كيف يقنع
المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات
(فإن قال قائل) فإذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد
من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون المعقول أو تقولون المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون
التوحيد أو تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون الحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون
إلى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهدين إنما غرضنا أن
نشوش دعاويهم وقد حصل على أنا نقول ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد مكابرة
المعقول أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعويان باطلتان
لا برهان لهم عليهما فإنه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون
الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال
المبدأ الأول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات
كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الأنبياء المؤيدون
بالمعجزات فيجب قبوله (وأما البحث) عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول
وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم إلى أن
المعلول الأول من حيث إنه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر
منه نفس الفلك ومن حيث إنه يعقل الأول صدر منه عقل الفلك وهذه حماقة لا إظهار
مناسبة فلنقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء وليصدقوهم فيها إذ العقل ليس يحيلها
ولنترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ولذلك
قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم
عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقتان فرقة أهل الحق وقد رأوا أن
العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع فعقل مذهبهم في القول
بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية وقد رأوا العالم قديما كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا

الا اثر القادر فيجوز ان يقال الفعل محتاج الى علة بشرطه (قلنا) هذا لو كان اكثره
لكان مستغنيا في حصول الطعام الكافي ولو لم يحضره لم يصح الطعام المقصود فيقول
ويقال وجد الطعام هل هو كاف في وجود ماهية الطعام ام يفتقر الى علة موجدة فان كان كافيا
فيقال منهم من رجح العالم فلم حكموا بان كون الطعام في هذه الموجودات او صفة هذه
الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك ايضا لا يكفي الا بعد خاص
بالقادر بل يحتاج ايضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الفلك الاقصى ينقسم الى نقطتين
هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقة مختلفة الوضع فلا يخلو اما
ان تكون جميع اجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط
لكونهما قطبين او اجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فما مبدأ تلك
الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في
الشكل وهو الكري ومتشابها في المعنى وهو الخالي عن الخواص المميزة وهذا ايضا لا مخرج منه
(فان قيل) لعل في المبدأ انواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ واتفقنا ظهر لنا ثلاثة او
اربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في ان المبدأ الكثرة كثرة وان
الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد
بلغت آلافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج ان يقتصر على جرم الفلك الاقصى في نفسه بل
يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية
والسماوية بانواع كثيرة لازمة فيها نظمتموها فيما ... فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه
الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في
وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها
لازمة ولا يعلم ولا يدري عددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة
مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فما
لا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه
(فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف ويبعد ان تبلغ الكثرة في المعلول الاول
الى هذا الحد فلذلك اكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به في
المعقولات الا ان يقول انه يستحيل فيقال لم يستحيل وما المرد والفيصل مهما جاوزنا الواحد
واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلاثة فما المحيل لاربع
وخمس وهكذا الى الالف والا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد
وهذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه من
الكواكب المعروفة بالمبصرات ألف ونيف وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون
والاثر والنحوسة والسعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة
الانسان وتختلف آثارها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة
والنحوسة وتختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية وتكفيها علة واحدة فان كان

لا نهاية لها وإذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم فإنه كان الحاصل في الوجود الآن
خارجاً عن النهاية واقعاً على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايتها أن يقال
إنها قبل المعلول بالطبع كما يقال إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فإذا لم يستحل ذلك في القبل
الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي فما بالهم لم يجوزوا أجساماً
بعضها فوق البعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان إلى غير
نهاية وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له (فإن قيل) البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية
أن يقال كل واحد من آحاد العلل ممكن في نفسه أو واجب فإن كان واجباً فلم يفتقر إلى علة وإن
كان ممكناً فالكل موصوف بالإمكان وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل
إلى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم إلا أن يراد بالواجب ما لا علة
لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وإن كان المراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول كل
واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة
زائدة على ذاته خارجة عنه وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم (فإن قيل)
فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال (قلنا) إن أردتم بالواجب
والممكن ما أردناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم
القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات أوائل والمجموع لا أول
له فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الأوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع
وكذلك يقال على كل واحد إن له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد
يلزم أن يصدق على المجموع إذ يصدق على كل واحد أنه واحد وأنه بعض وأنه جزء ولا يصدق على
المجموع وكل موضع عيناه من الأرض فإنه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل وكل واحد
حادث بعد أن لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ما له أول فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها
وهي صور العناصر الأربعة والمتغيرات فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا
أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول لهذا الإشكال ويرجع فرقهم إلى التحكم المحض
(فإن قيل) ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي إلا إذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر
في الوهم وإن كانت المقدرات أيضاً بعضها علل للبعض فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه
وإنما الكلام في الموجود في الأعيان لا في الأذهان ولا يبقى إلا نفوس الأموات وقد ذهب
بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد
فلا يكون فيها عدد فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج
وإنما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فإذن لا وجود للنفوس إلا في
حق الأحياء والأحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون
أصلاً لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم إذا فرضوا موجودين (والجواب) أن هذا الإشكال
في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم
بنفسه وهو اختيار أرسطاطاليس والمعتبرين من الأوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له

* وفيه ما فيهم مفهوم وإن كان الدليل يدل على بطلانه * (وأما الفلاسفة) فقد رأوا أن العالم قديم
ثم أثبتوا مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال (فإن قيل) نحن
إذا قلنا إن للعالم صانعا أردنا به فاعلا مختارا يفعل بعد أن لم يفعل كما نشاهد في أصناف الفاعلين
من الخياط والنساج والبناء وأنتم لا تعنون بصانع العالم ذلك بل تعنون به المبدأ الأول على معنى أنه لا علة
لوجوده وهو علة لوجود غيره فإن سميتموه صانعا فهذا المبدأ الأول ثابت إذ ثبت موجود لا علة لوجوده
نقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فإنا نقول) العالم موجود فإما أن يكون له علة أو لا
علة له فإن كان له علة فتلك العلة هل لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فإما أن
تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال وإما أن تنتهي إلى طرف فالأخير علة أولى لا علة لوجودها
فنسميها المبدأ الأول وإن كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول فإنا لم نعن به
إلا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات لأنها
عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بطريق صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال إنه سماء واحدة
أو جسم واحد أو شمس أو غيره لأنه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الأول
لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بطريقان والمقصود أن موجودا لا علة لوجوده ثابت
بالضرورة والاتفاق وإنما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول (والجواب) من
وجهين (أحدهما) أنه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها
وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بطريق ثان فيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بعد
هذه المسألة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال ثبت تقديرا أن هذه الموجودات
لها علة ولعلتها علة ولعلة العلة علة كذلك وهكذا إلى غير نهاية (وقولكم) إنه يستحيل إثبات
علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فإنا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا
سبيل إلى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها
وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلا يبعد أن يكون بعضها علة للبعض وينتهي من
الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها كما أن
الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة
معا في الحال ولا في بعض الأحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم في
النفوس البشرية المفارقة للأبدان فإنها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس
لا نهاية لأعدادها إذ لم يزل نطفة من إنسان وإنسان من نطفة إلى غير نهاية ثم كل إنسان مات فقد
بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وإن كان الكل بالنوع واحدا فعندكم
في الوجود في كل حال نفوس لا أعداد لها (فإن قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض
ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وإنما نحيل موجودات لا نهاية لها إذا كان لها ترتيب
بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات
وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه فلم أحلتم
أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول بأن هذه النفوس
التي لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب إذ وجود بعضها قبل البعض فإن الأيام والليالي الماضية

متماثلين من كل وجه ولا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين
أو في محل واحد ولكن في وقتين أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنان
لاختلاف ذاتيهما أما اذا اتحدت الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد
ولو جاز أن يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز أن يقال في حق كل شخص انه شخصان
ولكن ليس بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم
يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو اما أن
يشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود
ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا
في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول وواجب
الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته
من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية
الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون
الانسان متركبا من أجزاء تنتظم في الحد بألفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان
لمجموعها وهذا لا يتصور في واجب الوجود ودون هذا لا تتصور الاثنينية (والجواب) انه مسلم
انه لا تتصور الاثنينية الا بالمغايرة في شيء ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما
ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محض فما
البرهان عليه (ولنرسم) هذه المسألة على حيالها من كلامهم فان قولهم ان المبدأ الأول ❊
لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه بنوا اثبات وحدانية الله تعالى عندهم
بل زعموا أن التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات البارئ من كل وجه واثبات الوحدة
بنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا أو وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال
القائم به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الأول (الثاني)
أن ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى
والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر
فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا أيضا
منفي عن الله سبحانه فلا يجوز أن يكون البارئ تعالى صورة في جسم ولا مادة هيولى لجسم
ولا مجموعهما أما مجموعهما فلعلتين احداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة فعلا
أو وهما والثانية أنه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج
الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشرط آخر
سواه ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير
العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود
مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت
الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون

هل يتصور أن يحدث شيء أم لا فإن قالوا لا فهو محال وإن قالوا نعم وأما فإذا قدرنا كل يوم
حدوث شيء وقدرنا اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورة وإن كانت منعدمة فقد
فحصول موجود باق ولا ينتهي عن جنسه لو قدرنا هذا مقدرا في الإنسان كان ولا غرض في
أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جني أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم
على كل مذهب لهم إذ أثبتوا أدوارا لا نهاية لها * (مسئلة) في بيان عجزهم عن إقامة الدليل
على أن الله تعالى واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له
واستدلالهم على هذا بمسلكين (المسلك الأول) قولهم إنه لو كانا اثنين لكان نوع وجوب
الوجود محمولا على كل واحد منهما وما قيل عليه إنه واجب الوجود فلا يخلو إما أن يكون
وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب
الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط
لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد
إنسانا لذاته إذ لو كان إنسانا لذاته لما كان عمرو إنسانا بل لعلة جعلته إنسانا وقد جعل
عمرو أيضا إنسانا فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس
لذات الإنسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود إن كان لذاته فلا يكون إلا له
وإن كان لعلة فهو إذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد
وأن يكون واحدا (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ
في وضعه فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال إلا أن يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه
العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة للآخر فقولكم إن الذي
لا علة له لا علة له لذاته أو لسبب تقسيم خطأ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة
فأي معنى لقول القائل إن ما لا علة له لا علة له لذاته أو لعلة إذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب
المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته وإن عنيتم بوجوب الوجود وصفا
ثابتا لواجب الوجود سوى أنه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك
من لفظه نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه إنه لذاته أو لعلة حتى يبنى على وضع هذا
التقسيم غرض فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له بل نقول معنى أنه واجب الوجود أنه
لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا أيضا بذاته بل لا علة لوجوده
ولا لكونه بلا علة أصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات فضلا
عما يرجع إلى السلب فلو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فإن كان لذاته فينبغي أن
لا تكون الحمرة لونا وأن لا يكون هذا النوع أعني اللونية إلا لذات السواد وإن كان السواد
لونا لعلة جعلته لونا فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون أي لم تجعله العلة لونا فإن ما ثبت للذات
زائدا على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وإن لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا
التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا يمنع أن يكون لغيره فكذلك لا يقال
إن هذا الوجود واجب لذاته أو لا علة له لذاته قولا يمنع أن يكون ذلك لغيره بحال (المسلك
الثاني) أن قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فإن كانا

متماثلين

نفسه ورابعه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله
لذاته لا لزائد على ذاته كان عقلا فلذلك يتحد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل
كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لكونه عاقلا ويكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان
ذلك يفارق عقل الاول فان ما للاول بالفعل أبدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى
(واذا قيل) فاعل وبارئ وسائر صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه
وجود الكل فيضا لازما وان كان وجود غيره حاصلا منه وتابعا لوجوده كما يتبع النور
الشمس والاسخان النار ولا نسبة له الى العالم كنسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا
فقط والاول ليس كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان الضوء منها ولا النار بفيضان
الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ لوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه
معلوم له فليس فيه غفلة عما يصدر عنه ولا هو أيضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين
الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه فلا باختياره وان كان عالما به وهو غير كاره أيضا له
وانه عالم بان كماله في أن يفيض عنه غيره أي الظل وان كان الواقف أيضا مريدا لوقوع
الظل فلا يشبه أيضا فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي بوقوع الظل
نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضي أي انه غير كاره
له وانه عالم بان كماله في ان يفيض عنه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو
العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن أيضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو
الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ الكل علة وجود الكل فان النظام
الموجود تبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل
اذ علمه بالكل علة لوجود الكل وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم
ذاته ما لم يعلم انه مبدأ الكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما له
بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل) قادر فلا يعني به الا كونه فاعلا على الوجه
الذي قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه الكل فيضانا يحصل به انتظام الترتيب في
الكل على أبلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن (واذا قيل) انه مريد لم يعن به الا ان ما يفيض
عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فيجوز بهذا
المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال للراضي انه مريد فلا تكون الارادة الا عين القدرة
ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه
بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والا لكان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال في واجب
الوجود ولكن علمنا على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض
وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم احدثناه فيكون وجود
الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني فان تمثل النظام
في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته ثم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا
كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا
لقصورنا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة

والسوادية فانها في حق العقل من اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من
جنس وفصل والجواب ان غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس
والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا
منفي عن المبدأ الاول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك
الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ومضاف اليها وكذا
الفرس فان له ماهية وهوية * فكل خط ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه
الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري
ان لهما وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في
العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية
الا موجودة كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كماهية الاشياء من زيد وعمرو وماهية الاعراض
والصور الحادثة وزعموا ان هذه الكثرة يجب ان تنفى عن الاول فيقال ليس له ماهية موجود
مضاف اليها الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كماهية
الانسانية والشجرية والسمائية فانه لو ثبت ماهية لكان الوجود الواجب لازما
لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض
لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ اول وموجود وجوهر وواحد وقديم
وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ
وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب
فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهيم اولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل
التفهيم رمي في عماية (والعمدة) في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر
الاسامي باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات
المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا ينكرون اذا كثرة السلوب وكثرة الاضافات
ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو اضافة الى
الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى
معلولاته (واذا قيل) موجود فمعناه معلوم (واذا قيل) جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه
الحلول في موضوع وهذا سلب (واذا قيل) قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا (واذا قيل) باق فمعناه
سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم
(واذا قيل) واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب
والاضافة اذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل) عقل فمعناه انه موجود بريء
عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات
الله هذه صفته أي هو بريء عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد (واذا قيل)
عاقل فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته
معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن
المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء
مستورا

الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بما تحصله من الكمال والجمال الذي لا يخشى
زواله ولكن الذي للاول فوق الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة
وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شر ونقص فاذن ليس بريئا عن
كل شر مطلقا سوى الأول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو مع ذلك معشوق
عشق اوله لذاته كماله عاقل ومعقول عقله عين أول معقوله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته
الى ادراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى
معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم في هذه الامور مفهمة الى ما يحوي ما عاده من انه
يصطلح على أصلهم والى ما لا يصح اعتقاده من فساده وانما الى المراتب الحسية في أقسام
الكثرة وقد بينا بطلانها وافسدنا من عجزهم عن اقامة الدليل وابطلنا لكل واحدة منها على
حدتها *(مسألة)* اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ
الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن
ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون
علمنا وقدرتنا وصفا لنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت
علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخر لما خرج
عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان هذا
ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو قدرنا اتصافهما كونهما شيئين فاذن لا يخرج هذه الصفات
بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك
كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة
الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان
قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه
يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان
(ولهم) مسلكان (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن
هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى
الآخر او يستغني واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فهما
واجبا الوجود وهو التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا
يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل
وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون
وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهما يحتاج دون الآخر فالذي يحتاج معلول
والواجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب (والاعتراض) على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم
الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في
المسألة التي قبل هذه وانه لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها فما هو
فرع هذه المسألة كيف يبنى هذه المسألة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير

شوقه لم يتحرك منهما معاً القوة المحركة للعضل والأعصاب في الأعضاء الآلية فتحرك تحرك
العضل والأعصاب اليد أو غيرها وتحرك بتحركها القلم أو آلة أخرى خارجة وتحرك المادة
بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المقصودة في تلك المادة ولذلك لم يكن نفس وجود
هذه الصورة في نفسها قدرة ولا إرادة بل كانت القدرة في المبدأ المحرك للعضل وهذه
الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فإنه
ليس مركباً من أجسام تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والإرادة والعلم والذات فيه
واحداً (وإذا قيل له) حي لم يرد به إلا أنه عالم فعال به من عينه الوجود الذي هو له فإن الحي
هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال على الوجه الذي ذكرناه لا كما أنا
فإنا لا نتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث منهما الإدراك والفعل فإنه عين ذاته أيضاً (وإذا قيل له)
جواد فمعناه أنه مفيد للكل لا لعوض يرجع إليه والجود من يفيد أحداً شيئاً لا أن يكون
للمفيد فيه فائدة تعود عليه فالفاعل من يستفيد أمراً هو مستفيد منه لا يوصف بالجود والثاني
أن لا احتياج للجواد إلى الجود ويكون إقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود لغرض أو شيء عائد عليه
أو يخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد والجود الحقيقي لله تعالى فإنه ليس له شيء
بصفة الاضطرار دم ولا كمالاً منتظراً لغرض فيكون الجواد مطلقاً أعني جوده مع إضافة إلى
الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته (وإذا قيل) خير محض فالمراد به
وجوده بريء عن النقص وإمكان العدم فإن الشر لا ذات له بل يرجع إلى عدم جوهر أو عدم
صلاح حال الجوهر والأول وجود من ضرورة وجوده بل يرجع هذا الاسم إلى السلب لإمكان
النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الأشياء والأول مبدأ لنظام كل شيء فهو خير
ويكون الاسم دالاً على الوجود مع نوع إضافة (وإذا قيل) واجب الوجود فمعناه هذا الوجود
مع سلب العلة لوجوده وإيجاب العلة لغيره أولاً وآخراً (وإذا قيل) عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ
فمعناه أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة إلا إدراك
الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات لو أحاط بها وفي جمال صورته وفي
كمال قدرته وقوة أعضائه وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصور ذلك
في إنسان واحد لكان عاشقاً لكماله وملتذاً به ولكنه ناقص لديه بقدر الألم والنقصان فإن
السرور لا يتم بالزوال أو بخشية زواله (والأول) له البهاء الأكمل والجمال الأتم إذ كل كمال هو
ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من إمكان النقصان والزوال والكمال
الحاصل له فوق كل كمال فعشقه لذلك الكمال فوق كل عشق والتذاذه فوق كل
التذاذ بل لا نسبة للذاتنا إليها البتة بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة إلا أن
تلك المعاني ليس لها عبارات بعيدة عنها فلا بد من الاستعارة في الألفاظ كما نستعير له لفظ المريد
والمختار والفاعل مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا يبعد
أن يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة وأحرى
بأن يكون مغبوطاً وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم يكن لذة إلا في شهوة البطن
والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي للمبادي من
الملائكة

المعنى بأي عبارة أريد ولا اشتقاقه ... وربما قالوا ... بالعبارة من وجه آخر فقالوا هذا
يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ولا يكون غنياً مطلقاً إذ الغني المطلق من
لا يحتاج إلى غير ذاته وهذا كلام في غاية الركاكة فإن صفات الكمال لا تباين ذات
الكامل حتى يقال إنه محتاج إلى غيره فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة فكيف
يكون محتاجاً وكيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل
من لا يحتاج إلى كمال فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملاً
إلا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته
فكيف ينكر صفات الكمال التي بها تتم الإلهية فمثل هذه الترهات لا تنفع (فإن قيل) إذا أثبتم
ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يجز أن
يكون الأول جسماً لأنه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج إلى مركب كقوله كل
موجود يحتاج إلى موجد فيقال له الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو
موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة (وأما الجسم)
فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث (ومن) لم يثبت له
حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً كما سنلزمه عليكم من بعد وكل
مسالككم في هذه المسألة تخييلات ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات
فإنهم أثبتوا كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم أتسلمون
أن الأول يعلم غير ذاته فمنهم من سلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته (فأما الأول) فهو الذي
ذكره ابن سينا فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات
التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم (فنقول) علم الأول بوجود كل الأنواع
والأجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فإن قلتم) إنه غيره فقد أثبتم كثرة ونقضتم
القاعدة (وإن قلتم) إنه عينه لم تتميزوا عمن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين
ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حد الشيء الواحد أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي
والإثبات والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئاً واحداً استحال أن يتوهم في حالة واحدة موجوداً
ومعدوماً ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه دون علمه بغيره قيل إن علمه بغيره غير
علمه بنفسه إذ لو كان هو هو لكان نفيه نفياً له وإثباته إثباتاً له إذ يستحيل أن يكون زيد
موجوداً وزيد معدوماً أعني هو هو في حالة واحدة ولا يستحيل ذلك في العلم بالغير مع العلم
بنفسه وكذا في علم الأول بذاته مع علمه بغيره إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما
إذن شيئان ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا
التوهم محالاً فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة
(فإن قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الأول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد
الثاني إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ فإنه حقيقة ذاته ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا
ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة
في ماهية الذات وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الأول) أن

محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما في سائر المعنى وظنهم ان المحتاج الى غيره
لا يكون واجب الوجود فيقال ان اريد بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلة فلم قلت ذلك
ومن اين قال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة ولا
فاعل لها وان اريد بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلة فهو ليس بواجب الوجود على هذا
التأويل ولكن مع هذا قديم لا فاعل له فلم قلت بذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو
الذي ليس له علة فاعلة ولا قابلة فاذا سلم ان له علة قابلة فقد سلم كونه معلولا قلنا سمى الذات
القابلة علة قابلة من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم
وانما دل على انتهاء طرفي تقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع
التسلسل (فاما) وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته
ولكنها تكون متقررة في ذاته فليطرح لفظ واجب الوجود فانه يمكن التلبيس فيه فان
البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم (فان قيل) كما يجب
قطع التسلسل في العلة الفاعلة يجب قطعه في القابلة اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه
وافتقر المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة ايضا الى علة
(قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاته قائما بغيره
كما ان علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات
اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفتها (واما)
العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن اين لزم ان ينتفي المحل حتى تنتفي العلة
والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وفاء
بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له
علة فاعلة حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل لقبول
موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا
(المسلك الثاني) قولهم ان العلم والقدرة فينا ليس داخلا في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا
اثبتت هذه الصفات للاول لم يكن ايضا داخلا في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه
وان كان دائما فرب عارض لا يفارق او يكون لازما لماهية ولا يصير بذلك مقوما لذاته واذا
كان عارضا كان تابعا للذات وكانت الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب
الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارة (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون
الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانه مفعول للذات فليس كذلك فان ذلك لا يلزم في علمنا
بالاضافة الى ذاتنا اذ ذاتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة
لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا وان عبر عنه بالتابع او العارض او المعلول
او ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات
ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل بتقبيح
العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال له ان اريد بذلك
ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم به فليعبر عن هذا
المعنى

نعم يعلم ذاته على معلومات كثيرة الا ويلزم منه وقوع كثرة اضافات لا من اللازم في تعدد وجود
مضاف الى ذاته (واما العلم) بالاشياء وكذا سائر المضافات فهي كثيرة ولا بد من العلم بذات الاشياء *
وذات الاشياء وهما اثنتان وعلم ثالث وهو الاضافة بين هذا الشيء بالعلمين السابقين احدهما
من شرطه وضرورته والاخر العلم بالمضاف أولا لا بعلم الاضافة فهي معلومة بعد ذلك بعضها
مشروط بالاضافة من حيث كذلك اعني العلم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه
مبدأ لها او مرالي ان يعلم ذاته وآحاد الاجناس وأن يعلم اضافاته بعينها لذاته مبدأ لها والا لم
يعلم كون الاضافة معلومة له واما قولهم من علم شيئا علم كونه عالما بذلك الشيء فقد يكون المعلوم
مبدأ فالعلم واحد وليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم آخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلمه
ولا يقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن
وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو السواد
وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان ينقطع التفاته
واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد
فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك
سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فلا يلزمنا هذا الجواب (قالوا) انما لا نلزمكم
مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق وتستوي الاقدام في اشكاله فلا
يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود
تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم واذا ظهر
عجزكم ففي الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في
قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه تفكروا في خلق الله
ولا تفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة
المقتصرة من قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة
صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتفية اثره في اطلاق العالم والمريد
والقادر والحي المنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك العقل وانما انكاركم
عليهم بنسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس
ودعواكم انا عرفنا ذلك بهذه الطرق فقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في
دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فاين من يدعي ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين
الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره فاما
المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم
خزيا بهذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استنكف المتأخرون عن نصرته ونحن ننبه على
وجه الخزي فيه فانه تفضيل معلولاته عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف
نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس فضلا
عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا سواها ولا شك في ان العلم شرف
وان عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل والجمال الاتم واي جمال

فوا كم انه يعلم ذاته مبدأ فتحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط وأما العلم بكونه مبدأ فيزيد على
العلم بالوجود لان المبدئية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن
المبدئية اضافة لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف
الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته وكذلك كونه
علة اضافة له الى معلوله فالالزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدأ اذ فيه علم بالذات
وبالمبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني)
ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما
يحيط بذاته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم
اذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر اذ لو
كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر لتعذر تقدير وجود احدهما دون الآخر وليس ثم آخر مهما
كان الكل واحدا فهذا الاختلاف لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي
الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل
بنوع كلي والكليات المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من
كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا
من لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحيى ان
يقول ان الله تعالى لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا والآخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه
ويعرف أيضا نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم فترك هذا حياء من هذا المذهب
واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره
بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيى منه سائر الفلاسفة
لظهور التناقض فيه في أول النظر فاذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا
يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله (فان قيل)
اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف واحد اذ من عرف الابن
عرفه بعلم واحد وفيه العلم بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم وكذلك هو
يعلم ذاته مبدأ لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه
ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا يوجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم
علمه بالشيء فانه يعلمه بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم
ويدل عليه أيضا انكم ترون ان معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا تصفونه بعلوم
لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم
لا نهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين
بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا
لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف
بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيرها فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن

تقدير

في الوجود ليست مشاركة في الجنس وأما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل فهي مشاركة
في اضافة لازمة لا تدخل [illegible] في الماهية فان [illegible] والوجود لا يقوم واحد منهما الذات
بل برهان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيته وليس المشاركة [illegible] الا مشاركة في لازم [illegible]
الذات لزومه لا في جنس ولذلك لا يحد الاشياء الا بالمقومات فان حددت باللوازم كان ذلك رسما
للعبر لا للحد [illegible] و [illegible] بالشيء ولا يقال في حد المثلث انه الذي تساوي زواياه القائمتين وان
كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة في كونه
جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا في موضوع والوجود ليس بجنس و أن يضاف
اليه أمر سلبي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو أضيف اليه اضافة بل موجود
في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو انه
موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن أن يعرف انه في موضوع أو لا في
موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أي انه حقيقة ما اذا وجد
وجد لا في موضوع ولسنا نعني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة
في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى التمييز بعده
بالفصل وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في
نفسه هي له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم يتميز عنه بفصل نوعي فلم
يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال (أما المطالبة) فهي
ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الاول حتى بنيتم عليه نفي الاثنينية فانه
لم قلتم ان الذي يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيما يشارك به وما يباين به فهو
مركب والمركب محال (فنقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه
الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان
يصح لواحد من الاجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان
لا يصح للاجزاء دون الجمع ولا للجمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في
الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فأما
العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب
الوجود ما وصفوه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل على
اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو
في هذا النوع أظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات
وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما
ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة
نطق فقول القائل ان الانسان هل يستغني عن الحيوانية كقوله ان الانسان هل يستغني عن
نفسه اذا انضم اليها شيء آخر فهذا ابعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أي وجه
يستحيل أن ينقطع تسلسل المعلولات على علتين احداهما علة السموات والاخرى علة العناصر
أو احداهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة في المعنى كما

لوجود فلا ماهية له ولا جنس له ولا فصل له فما يجري في العالم ولا عالم لهم
وأي نقصان في عالم الله تعالى هذا (وأما هذا) العادل من طائفة ...
من بعدهم ثم ينتهي آخر نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له
بالعالم وأي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأي كمال في علمه بنفسه
وهذا مذهب نفي صورته في الافصاح عن الاطناب والاسهاب (ثم قال
من المكثرة معا تمام هذه الحاجة أيضا (فانا نقول) ... بذاته يعني ذاته
انه غيره ومذهب الكثرة (وانه قائم) انه عاقل لنفسه العقل ... فلو ... فا
بذاته ... وهو جسما فاذا يعقل وجود ذاته في حالة ومنها غافل عن ذا
... انه لو كون شعوره بذاته غير ذاته لا يحاله (وانه قائم) ان الانسان
بذاته فاذا ... كون غيره لا يحاله (وقول) الغير ... لا يعرف بالطرفان
الشيء لا يتصور ان نظرا الى الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصرهو هو ولم يصر
و أن كان الاول لم يزل عاقلا بذاته لا يدل على ان علمه بذاته غير ذاته و ... الوجه
طريان الشعور ولو كان هو الذات ... لما تصور هذا الوهم (قال و ...) ذا
له ذات ثم علم فاثبته (قلنا) الجهالة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة
موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقول هو قدرة وارادة وهو قا
فهو كقول القائل في سواد وبياض انه قائم بنفسه وفي كل ... و
وكذا في كل الاعراض وبالطريق الذي ... ان يقوم صفات الاجسام
هو غير الصفات ... ذلك الطريق ... ان صفات الاحياء من العلم والحياة و
أيضا لا يقوم ... فاذا ... يقوم بذات ... فكيف ... بكون ... انها وكذا
فاذا لم ... سائر الصفات ولا ... والماهية ...
... وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها ... على
غيرهم من اقامة الدليل على كونه عاقلا بذاته و ... في مسألة ... (م
قولهم ان الاول لا يتصور ان يشارك غيره في جنس و ... فصل وانه لا ...
من العقل بالجنس والفصل ... هذا ... انه اذا لم يشارك
انه لم ... فصل ... ولم يكن له حد اذ الحد ... من الجنس والفصل
وما لا حد له وهذا نوع من ... وأن قول القائل انه يساوي المعلو
موجودا وجوهرا وعلة لغيره و ... شيئا آخر لا يحاله ... هذا مشاركة
مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يعرفا في الم
في المنطق فان الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية
ويكون ... الذاتية كون الانسان حيوانا داخل في ماهية الانسان أعني الحد
وكونه مولودا ومخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية
و يعرف ذلك في المنطق معروف لا يماري فيه وزعموا ان الوجود لا يدخل
مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء أو واردا بعد ان لم يكن كالاشياء

والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها
بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم بين نقض القاعدة أو المصير الى
ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم ﴿مسألة﴾ في ابطال قولهم ان وجود
الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له
كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فيقال بم عرفتم ذلك
بالضرورة أو بنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) لانه لو كان له ماهية
لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا
وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى منبع التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول
له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان
أحبوا أن يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل
هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع والمعلول ان له علة فاعلية فليس كذلك
وان عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة
موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان قيل) فتكون الماهية
سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة
لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر
وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فان انقطع
فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وكل
براهينهم تحكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم وتسليم ان الدليل قد دل على
واجب الوجود بالصفة التي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم في هذا يرجع الى
دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه أغمض وأضعف لان هذه الكثرة
لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية
موجودة فكثيرة اذ فيها ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الوجود الواحد معقول بكل
حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة (الاعتراض الثاني) هو ان نقول وجود
بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه
فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين
واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود
لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا
لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له ولا ماهية له
ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول
في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبأن نفي علته لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج
عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون
فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ
الوجود ولا مسمى له أصلا اذا لم يضف الى ماهية (فان قيل) حقيقته انه واجب وهو الماهية

بين الحمرة والحرارة في محل واحد فإنهما ذاتان بالمعنى من غير أن يعرض في الحمرة تركيب [illegible]
وفصلا [illegible] بمعنى الانفصال بل إن كان فيه كثرة فهي نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات من
أي وجه [illegible] هذا في المثال وهذا [illegible] (قال قيل) انما
[illegible] هذا [illegible] ماهية [illegible] إن كان شرطا في وجوب الوجود [illegible] أن
يوجد لكل واجب وجود [illegible] وإن لم يكن هذا شرطا ولا [illegible] شرطا فكل ما لا شرط
في وجوب الوجود [illegible] وجوب الوجود [illegible] (قلنا) هذا كما ذكره
في الصفات وقد ذكره أيضا ومنشأ الملتبس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فاطرح
فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود إن لم يكن المراد به موجود لا فاعل له [illegible] وإن كان
المراد هذا فإنما [illegible] لفظ واجب الوجود [illegible] موجود لا علة له ولا فاعل [illegible]
والماهية ولا [illegible] أن ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة [illegible]
فإن ما لا علة له [illegible] لا يكون لا علة له [illegible] كقول القائل أن
السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فإن كانت شرطا فلم كانت الحمرة [illegible] أما في [illegible]
ولا يشترط واحد منهما أصلا [illegible] في العقل وأما في وجوده فلا شرط
أحدهما [illegible] أي لا يمكن [illegible] في الوجود الأول [illegible] وكذلك [illegible]
[illegible] المعلول [illegible] المعلول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على
التعيين (قال قيل) هذا يجوز في اللون فإن له وجودا مضافا إلى الماهية زائدا على الماهية
ولا يجوز في واجب الوجود إذ ليس له إلا وجوب الوجود وليس ماهية [illegible] الوجود المحضة
وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط [illegible] في كونها لونا إنما يشترط في وجودها
الخاص [illegible] كذلك [illegible] أن لا يشترط في الوجود الواجب فإن الوجود الواجب للأول
كاللونية للون لا كالوجود المضاف إلى اللونية (قلنا) لا نسلم أن له حقيقة موصوفة بالوجود
على ما [illegible] في [illegible] إلى [illegible] الوجود [illegible] خارج عن المعقول ورجع
حاصل الكلام إلى [illegible] التركيب [illegible] والفصل [illegible]
في الماهية [illegible] الوجود [illegible] الذي هو أساس الأساس [illegible] الكل [illegible]
[illegible] (المسألة الثانية في الالزام) وهو أنه لو لم
يكن الوجود والجوهر [illegible] ماهو [illegible]
مجرد كما أن سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المسمى بالملائكة [illegible] التي هي معلولات
للأول عقول مجردة عن المواد [illegible] الأول ومعلوله الأول فإن الموجود الأول أيضا
بسيط لا تركيب في ذاته [illegible] وهما مشتركان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن
المادة وهذه [illegible] المجردة الذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه
الماهية مشتركة بين الأول وسائر العقول فإن لم [illegible] آخر [illegible] الاثنينية [illegible] من غير
[illegible] المشاركة [illegible] والمشاركة فيها [illegible]
فإن الأول عقل [illegible] وعقل [illegible] في ذاته عقل مجرد عن المادة
وكذا المعلول الأول وهو العقل الأول الذي ابتدعه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى

لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم أراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تميز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا المقدار وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصه بهذا المقدار عن مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ الامر مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على أصلهم وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسألة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث فعقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والنباتية وهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة اعني الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في أول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى ان تنتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق وهم الذين وقفوا مقتضى نظر هؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين فلنعدل الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكأنهم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجبا تحكم لا أصل له (فان قيل) لا ينكر ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في

(قلنا) ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب لا يتوهم به حدوث ذات ونفي العلة عن الجسمية لازم
للجسمية وان لم يكن الجسم معقولا حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عندنا الا معنى للواجب
الا هذا على ان الوجوب ان يراد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يرد فكيف يكون هو
الماهية والوجود ليس عينها فكذا الامر ههنا (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل
على ان الاول ليس بجسم (فنقول) هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو
عن الحوادث وكل حادث يفتقر الى محدث واما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا اول لوجوده مع انه
لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره
(قالوا) لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئين بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة
المعنوية والى اوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في
انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد ابطلنا هذا عليكم
وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان معلولا وقد
تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له
وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب
على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه (قالوا)
الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فالنفس علة له فلا يكون الجسم
اولا (قلنا) نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم
بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديما جاز ان لا يكون لهما علة (قالوا فكيف)
اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال
هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه
اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا (قالوا) لان الجسم من حيث انه جسم
لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس
في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون
في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك
لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا انه لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم
المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا
ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم
والجسم (قالوا) الفلك الاقصى او الشمس او ما قدرتم من الاجسام فهو متقدر بمقدار يجوز ان
يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى مخصص فيه فلا يكون اولا
(قلنا) بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل
ولو كان اصغر منه او اكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا
بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون
النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا
في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادة مثلا

العلم الذي هو صفته فضموا الى هذا الكلام (فإن قيل) فهل تدعي الانعكاس وهو ان المانع
محصور في المادة ولا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكم فما الدليل عليه (المسلك الثاني) وهو أنا وإن
لم نقل ان الاول مريد للإحداث وان الكل حادث حدوثاً زمانياً فانا نقول انه فعله وقد وجد
به الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلاً ولا يفارق غيرنا الا في المقدار واما في أصل الفعل فلا
واذا وجب كون الفاعل عالماً بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين
(أحدهما) ان الفعل قسمان ارادي كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في
الاضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما في
الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا وعندكم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن
ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس
وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف
عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز في تسميته فعلا فلا يقتضي علما
للفاعل أصلا (فإن قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل
فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل
عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا
خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار
لا من حيث انه عالم بها فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم
الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه
الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم أيضا بالصادر فعندهم فعل
الله واحد وهو المعلول الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالما الا به والمعلول الاول
يكون عالما أيضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة
والتولد واللزوم فالذي يصدر مما صدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء
واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد
تكون بتحريك ارادي يوجب العلم بأصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من
مصادمته وكسره غيره فهذا أيضا لا جواب له (فإن قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه
لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرفه ويعرف غيره فيكون في الشرف
فوقه فكيف يكون المعلول أشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في
نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أو لا بد من ترك
الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) بم تنكر على من قال من الفلاسفة ان
ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه في ذاته قاصر
والانسان تشرف بالمعقولات اما ليطلع على مصلحته في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكمل
ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم
يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات
الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة

الجملة (قلنا) فإن لم يكن كذلك فالجملة موجودة بالأجزاء أو بأجزائها ولا علة للأجزاء ولا لاجتماعها
بل هي قديمة كذلك لا علة فاعلة لها ... ولا يمكنهم رد هذا الالتزام كما ... من لزوم نفي الكثرة عن
الموجود الأول وقد انطلق ... ساء ظنهم ولا سبيل لهم سواه إلا أن من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا
أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع
والأجناس بنوع كلي (ونقول) أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم
يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بإرادته حصل عندهم مقدمة
ضرورية في علمه وإن المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوما للمريد فبنوا عليه أن الكل معلوم له
لأن الكل مراد له وحادث بإرادته فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ولم يبق إلا ذاته ومهما ثبت أنه
مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولى فصار الكل
عندهم معلوما لله تعالى وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم فأما أنتم
فإذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث بإرادته فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه
وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في إدراج كلامه يرجع إلى فنين (الفن الأول) أن
الأول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع
المعقولات مكشوفة له فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس
الآدمي مشغولة بتدبير المادة أي البدن وإذا انقطع شغلها بالموت ولم تكن قد تدنست بالشهوات
البدنية والصفات الرذيلة المتعدية إليها من الأمور الطبيعية انكشف لها حقائق المعقولات
كلها ولذلك قضي بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لأنهم أيضا
عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم إن الأول موجود لا في مادة إن كان المعني به أنه ليس بجسم
ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم وقولكم وما هذه
صفته فهو عقل مجرد فإذا تعني بالعقل إن عنيت بالعقل أنه يعقل الأشياء فهذا نفس
المطلوب وموضع النزاع فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب وإن عنيت به غيره وهو أنه
يعقل نفسه فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل
نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر
الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وإن كان نظريا فما البرهان عليه (فإن قيل) لأن المانع من
درك الأشياء المادة ولا مانع فنقول نسلم أنها مانع ولا نسلم أنها المانع فقط وقد نظم قياسهم على
شكل القياس الشرطي وهو أن يقال إن كان هذا في المادة فهو لا يعقل الأشياء ولكنه
ليس في المادة فإذن يعقل الأشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم
غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل إن كان هذا إنسانا فهو حيوان ولكنه ليس بإنسان
فإذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم إذ ربما لا يكون إنسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم
استثناء نقيض المقدم ينتج عين التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس
التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع
الشمس فكان أحدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم في كتابنا

عامة الاعتقادات وطوائف نسبة كالفقهاء في الطبائعيات ولا غير ولو جاز النقل في الصفات
الالهية ولا يكفي الا القطع من علمهم بعلومهم وبأدلتهم ومن ابتداء ... انهم غيروا هذه الامور
مبرهنة مع ما فيها من الخبط والخيال (مسألة) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم
لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك
فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم
غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا
يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من تفهيم مذهبهم ثم الاشتغال
بالاعتراض ونبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم
تنجلي فتحصل لها ثلاثة احوال اعني الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود اي سيكون
وحالة هو فيها موجود اي هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا) بازاء
هذه الاحوال الثلاثة علوم ثلاثة مختلفة فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن
وثالثا انه كان وليس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب
تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم
عند وجوده انه معدوم كان جهلا فبعض هذه لا يقوم مقام البعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف
حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور
الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما هو
يتصف به في الازل والابد ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود
وانهما حصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان
حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان
في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس اي يحول جرم القمر بينها وبين اعين
الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة بمقدار كذا وهو سنة مثلا
فانها تنكسف مرة اخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانه يمكث
ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء
ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف
ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها تحدث باسباب ولتلك الاسباب
اسباب اخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس
السموات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل
معلوم له اي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة
الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب
في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا اذا كان منقسما بالزمان
وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم

في الزمان المنقسم الى ما كان ويكون لا يعرفه الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثرا
ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا
نقصان الآدمي لما احتاج الى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث
الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول
لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات
العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا مخرج منه

(مسألة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته ايضا (فنقول) المسلمون لما
عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة
على ان كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة
فاما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة
والطبع فاي بعد في ان يكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من
المعلول الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته
كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف
غيره بل ما يعرف ذاته يعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره
وألزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره لم يبعد ان لا يعرف نفسه
(فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت فكيف يكون الاول ميتا (قلنا) فقد لزمكم ذلك على
مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع
ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه
الصفات كلها فاي حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل بريء عن المادة عقل بذاته
فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم
الى حي والى ميت والحي اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي
يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه تحكمات فانا
(نقول) لم يستحيل ان يلزم ممن لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير
واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول اشرف
من العلة وليس هذا بديهيا ثم بم تنكرون ان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته لا في
علمه (والدليل عليه) ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع
ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن
الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم
بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي
فيه العلماء وذوو الابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ الذوات
العارفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفي علمه ايضا بذاته اذ لا يدل على
شيء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا
كله على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفوه لا حجة لهم

الإضافة إذ الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ويلزم منه التغير
وهو محال على الله تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) أن يقال بم تنكرون على
من يقول إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده
علم بأنه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وأن
هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم فلا توجب تغيراً في ذات العالم
وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك
ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك وهكذا ينبغي
أن يفهم الحال في علم الله تعالى فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحالة لا تتغير
وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن
والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً
عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عالمين عند
طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بأنه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد
الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة فبقي قولهم إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة
في حقيقته ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ومهما حصل
الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول إن صح هذا فاسلكوا مسلك إخوانكم من
الفلاسفة حيث قالوا إنه لا يعلم إلا نفسه وأن علمه بذاته عين ذاته لأنه لو علم الإنسان المطلق
والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالإضافات إليها تختلف لا محالة
فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات لأن المضاف مختلف والإضافة مختلفة
والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً لا تعدداً فقط مع التماثل إذ
المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد والعلم بالبياض
لا يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه) الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية
لها وهي مختلفة والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد
وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه أن يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسمة
أحواله إلى الماضي والمستقبل والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الأجناس
والأنواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف
الواقع بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان فإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً كيف
يوجب هذا تعدداً واختلافاً ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان دون اختلاف الأجناس
والأنواع وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف وإذا لم يوجب
الاختلاف جاز الإحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الأزل والأبد ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات
العالم (الاعتراض الثاني) هو أن يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية
وإن كان يتغير وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة
إلى أن علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم أنه محل الحوادث ولم ينكر
جماهير أهل الحق عليهم إلا من حيث أن المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث

عوارض زيد وعمرو وخالد واعيانهم بل يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه
ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها
زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل
الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه
كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التمييز اليه الاشارة الى
جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى
نسبة حاصلة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل
في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا
لو اطاع الله تعالى او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه
فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله
بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا
بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه
تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة
وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس
والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما اردنا ان نذكره من نقل مذهبهم اولا ومن تفهيمه ثانيا ثم من
القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه (وخيالهم) ان هذه احوال
ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد اوجبت فيه تغيرا لا محالة فان كان حالة
الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن وقبل ذلك
كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد اختلف علمه فاختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى
للتغير الا اختلاف العالم فان من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة
الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا او شمالا
فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى
شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات
ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام
او انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق
اولا وعلى المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم يكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل
اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغيرا في حال القادر والثالث تغير في الذات وهو
ان لا يكون عالما فيعلم او لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة
ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين
على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم
ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير علما بالكون بعد كونه علما بانه سيكون ثم
هو يصير علما بانه كان بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة

فيه والله أعلم (مسألة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله
تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء
كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضها بتحريك النفس فكذا
السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره
(ومذهبهم) في هذه المسألة مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالته فان الله تعالى قادر على
ان يخلق الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل
المخصوص ليس شرطا للحياة لان الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة ولكنا
ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء
بالهام من الله أو وحي وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل ان
وجد الدليل وساعد (ولكنا نقول) ما أوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا
فلا (وخيالهم) فيه انهم قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك
وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل محرك
فاما ان يكون منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى أسفل والارادة في حركة
الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة
الحجر الى أسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات
الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا بطل القسمان تعين
الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم آخر يتحرك بالارادة أو بالقسر
وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما ثبت في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض
فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما أن يقال يتحرك
بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه
للزم ان يتحرك كل جسم ولا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك
الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة أو بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة
لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه
دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم واذا ثبت
ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة
القسرية فيبقى ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قط لا تكون سببا
للحركة لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم ان كان
ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء الى أسفل واذا غمس
في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبع فيه قائم وان نقل
الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء
والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وكل وضع يفرض الهرب عنه فهو
عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق مملوء من

فهو حادث وليس بقديم وأما أنتم فقد حكمتم بأن العالم قديم وأنه لا يخلو عن التغير فإذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فإن قيل) إنما أحلنا ذلك لأن العلم الحادث في ذاته لا يخلو إما أن يحدث من جهته أو من جهة غيره وباطل أن يحدث منه فإنا بينا أن القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا فإنه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير أحواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم أما قولكم إنه يستحيل أن يصدر من القديم حادث فقد أبطلناه في تلك المسألة كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط استحالته كونه أولا وإلا فهذه الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من أجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده يتجدد لا محالة فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن إذ تشابهت أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما تتشابه أحوال الحركة لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم إذا كان يصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه إلا ثلاثة أمور (أحدها) التغير وقد بينا لزومه على أصلكم (والثاني) كون الغير سببا لتغير الغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما أنكم تقولون تمثل الشخص الملون بإزاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال ذلك الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فإذا جاز أن يكون جماد سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الإبصار فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الأول بها فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك ويكون حصول الشخص الملون مع ارتفاع الحوائل سببا لحصول الإدراك فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث فإن كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم مستحيل وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (والأمر الثالث) الذي تتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وأن ذلك يوجب التسخير واستيلاء الغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو أن يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط وقولكم إن ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فإنه لائق بأصلكم إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على أن لا يفعل وهذا أيضا يشبه نوعا من التسخير ويشير إلى أنه كالمضطر فيما يصدر منه (فإن قيل) إن ذلك ليس باضطرار لأن كماله في أن يكون مصدرا لجميع الأشياء فهذا ليس بتسخير فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ولو حصل له العلم مقارنا لكل حادث لكان ذلك كمالا له لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك

الفعل الى لا يعتريه ولا يستحيل ولا يتغير ويعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا
من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقة الآدمي التشبه بالملائكة واذا ثبت
ان هذا معنى القرب الى الله وانه يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك للآدمي بان يعلم
حقائق الاشياء وبان يبقى بقاء مؤبدا على أكمل أحواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى
هو لله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شئ
بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذن كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى
والملائكة السماوية عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكمالاتها منقسمة
الى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع
والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليس له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع
بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء آحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع
فلا يزال يطلب وضعا بعد وضع وأينا بعد أين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه
الحركات وانما قصده التشبه بالمبدأ الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان
في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله (وقد) حصل لها التشبه من وجهين
(أحدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب
على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع
بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها
فهذا وجه استكمال النفس التي هو له وكل نفس عاقلة مشوقة الى الاستكمال بذاتها
(والاعتراض) على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول به
ونعود الى الغرض الذي عينوه آخرا ونبطله من وجهين (احدهما) ان طلب الاستكمال
بالكون في كل اين يمكن ان يكون فيه حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفي
المؤونة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى
وانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن
لي ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فأستوفيها بالنوع وان فيه استكمالا وتقربا فتسفهه عقل
وهو يحمل على الحماقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد
به أو يشوق اليه ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا (والثاني) هو انا نقول ما ذكرتموه من
الغرض حاصل بالحركة الغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى
جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس وكانت التي هي مشرقية
مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات
من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكروه من استيفاء الاوضاع
والاينون كيف ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من
جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها
وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليها انبياءه
وأولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن

الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض ويعود الى الهواء فلم يبق
الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو انا نقول نحن نقدر ثلاث
احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان يقدر حركة السماء قهرا لجسم آخر
مريد لحركتها يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون
سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس
في دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية ومبدأها ارادة الله فانا نقول حركة
الحجر الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام
التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت به وسائر الاجسام تشاركها في
الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى
اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبين والنقطة
(والقول الوجيز) ان ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة
ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة (فانا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق
غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان علل ذلك بصفة
اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية ويضطرون بالآخرة الى
التحكم في الارادة وان في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله ويخصصه بصفة عن امثاله (الثالث) هو ان
يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوي الحجر الى اسفل الا
انه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع تلبيس لانه
ليس ثم اماكن منفصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزء
بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل وانما تتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب
من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها
مقتضى ذلك المعنى لا ان مقتضى المعنى طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم)
ان كل حركة فهي لطلب مكان او هرب منه ان كان ضروريا فكأنكم جعلتم طلب المكان مقتضى
الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه (ونحن) نقول لا يبعد ان تكون
الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاذا ان ما ذكروه وان ظن انه
اغلب من احتمال آخر ولا بد من انما غيره قطعا فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض لا مستند
له (مسألة) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته
ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من
حيوان الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم
التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان الله تعالى مقدس عن السخط
والرضا وان اطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب
ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في
الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان
درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين اي الجواهر

واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة فعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع
التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية الابدية التي بعضها سبب للبعض فاذن الاسباب والمسببات في
سلسلتها تنتهي الى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور للحركة فهو متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى
آخر السلسلة فبهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته مهما
تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع في المستقبل لانا لا نعلم جميع اسبابه ولو علمنا جميع الاسباب
لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا ان النار ستلتقي بالقطن مثلا في وقت معين فنعلم احتراق
القطن ومهما علمنا ان شخصا سيأكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيتخطى الموضع
الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف اذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم
انه سيستغني بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس
بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها أو اكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ولو حصل لنا العلم بجميع
الاسباب لحصل العلم بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس
في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول
ولوازمها ولوازم لوازمها ولهذا زعموا انه يرى النائم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله
باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على شيء ربما بقي ذلك الشيء بعينه في حفظه وربما
سارعت القوة المتخيلة الى محاكاته فان من غريزتها محاكاة الاشياء بامثلة تناسبها بعض
المناسبة أو الانتقال منها الى اضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال
في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثله الخيال كالرجل يمثل بالشجرة والزوجة بالخف والخادم ببعض
أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بالزيت فان الزيت سبب للسراج الذي هو سبب
الضياء وعلم التعبير يتشعب من هذا الاصل (وزعموا) ان الاتصال بتلك النفوس مبذول
اذ ليس ثم حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه
الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد
للاتصال (وزعموا) ان النبي صلى الله عليه وسلم مطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان القوة النفسية
النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في
المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله
فيفتقر مثل هذا الوحي الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات
ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن
الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما أردنا ان نورده لتفهيم مذهبهم (والجواب)
ان نقول بم تنكرون على من يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل
الابتداء وكذا من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا
يحتاج الى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان
أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك لكم في الشرع فيبقى
التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه
المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يعرف من الشرع

بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان ليس كمالها يحصل بالحركة من
أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الأرضية يستدعي اختلاف حركات وجهات كان
الداعي لها إلى أصل الحركة التقرب إلى الله والداعي إلى جهة الحركة إفاضة الخير على العالم السفلي
وهذا باطل من وجهين (أحدهما) أن ذلك إن أمكن أن يحصل بالتعين مع بقاء الفلك على السكون
استغنى عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على الحقيقة فإنه مقدس عن التغير والحركة
بتغير ولكنه لا يتغير بالحركة لإفاضة الخير لأنه كان يمكنه الخير ولم يشتغل بالحركة وإن استحال
تشبه بقاء الشبه من هذا المحال (والثاني) أن الحوادث تستدعي اختلاف النسب المولدة من
اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به
الاختلاف وتحصل به تفاوت النسب فلم يتعين جهة واحدة وهذا الاختلاف لا يستدعي
إلا أصل الاختلاف وأما جهة بعينها فليست بأولى من نقيضها فهذا الغرض (مسألة) في إبطال
قولهم إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وأن المراد باللوح
المحفوظ نفوس السموات وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة
الحافظة المودعة في دماغ الإنسان لا أنه جسم صلب عريض مكتوب عليه الأشياء كما يكتب
الصبيان في اللوح لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه وإذا لم يكن للمكتوب
نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم
ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط محدودة (وقد زعموا) أن الملائكة السماوية هي نفوس
السموات وأن الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها
لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي
أشرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك
عبر عن الأشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لأنه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح
(هذا) مذهبهم (والنزاع) في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها فإن ما ذكروه ليس بمحال
فلا أدلة تمنع كون السماء حيوانا متحركا بالغرض وهو ممكن (أما هذه) فيرجع إلى إثبات علم
المخلوقات بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما يعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فإنه تحكم
في نفسه (وقد استدلوا) في ذلك بأن قالوا ثبت أن الحركة الدورية إرادية والإرادة تتبع المراد
والمراد الكلي لا تتوجه إليه إلا الإرادة الكلية والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء فإن كل موجود
بالفعل معين جزئي والإرادة الكلية نسبتها إلى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر منها
شيء جزئي بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة وللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى
نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية إذ
الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية فإن كل إرادة من ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به
سواء كان جزئيا أو كليا ومهما كان للفلك تصور للجزئيات الحركات وإحاطة بها أحاط لا محالة بما
يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها في
وسط السماء فوق قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة
من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية إما بغير واسطة

اما

الى غير نهاية وكذلك يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم غير
متناهية لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ومن لم يستبعد هذا فلا يستبعد ذلك فما آمن من
مثله فانه وان اهتدوا الى علم الله تعالى وليس يساوي علم الله تعالى بالاتفاق فلو ساواه على نحو
تعلق العلوم التي هي للعقول بل مهما دار نفس الفلك من جنس نفس الانسان كان من
مثل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلحق به قطعا كان
الغالب على الظن انه يقرب منه وان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم
القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان يدرك جميع الاشياء
ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وبالجملة
عوارض البدن وما تورده الحواس عليها اذا اقبلت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن
غيره واما النفوس الفلكية فهي بريئة عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم والم
واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وبم عرفتم انها ليس لها شاغل او هلا كان عبادتها
واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل
تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع
في القدر الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء اشغال من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصورها عند الاطفال ولا يعتقدونها شاغلا ومانعا فمن اين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في
النفوس الفلكية. فهذا ما اردنا ان نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالالهية واما الملقبة بالطبيعيات
فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها ليعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في
مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام (الاول) يذكر فيه
ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان (الثاني) يعرف فيه احوال اقسام العالم
التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبائعها وعلة استحقاق كل واحد
منها موضعا معينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) يعرف فيه احوال الكون والفساد
والتوالد والتناسل والنشوء والذبول والاستحالات وكيفية بقاء الانواع على فساد الاشخاص
بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في
الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي بها تحدث الآثار العلوية من الغيوم
والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس)
في الجواهر المعدنية (السادس) في احكام النبات (السابع) في الحيوان وهو كتاب طبائع
الحيوان (الثامن) في النفس الحيوانية والقوى المدركة وان نفس الانسان لا تموت بموت
البدن وانه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء (واما) فروعها فسبعة (الاول) الطب ومقصوده
معرفة مبادي بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض
ويحفظ الصحة (الثاني) احكام النجوم وهو تخمين في الاستدلال من اشكال الكواكب
وامتزاجاتها على ما يكون من احوال العالم والملك والمواليد والسنين (الثالث) علم الفراسة
وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية

لأن العقل (وأما) ما ذكروه من الدليل العقلي أولاً فهو مبني على مقدمات كثيرة ليس نطول
بإبطالها ولكنا نقتصر على ثلاث مقدمات منها (المقدمة الأولى) قولكم إن حركة السماء
إرادية فقد فرغنا من هذه المسألة وإبطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم إنه يفتقر إلى
تصور جزئي للحركات الجزئية فهذا غير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فإنه شيء واحد وإنما يتجزأ
بالوهم ولا في الحركة فإنها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها إلى استيفاء الأينات الممكنة لها كما
ذكروه ويكفيها التصور الكلي والإرادة الكلية ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية مثالاً لتفهيم
غرضهم فإذا كان للإنسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى فمن هذه الإرادة الكلية
لا تنبعث الحركة لأن الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا بد في الحركة
الإرادية من إرادة جزئية ولا يزال يتجدد للإنسان في توجهه إلى البيت تصور بعد تصور للمكان
الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي إرادة جزئية للحركة إلى المحل الموصول
إليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالإرادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الحج لأن
المقامات متعددة في التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة فيتعين مكان عن مكان وجهة عن
جهة إلى إرادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فإن الكرة إنما تتحرك
على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثمة إلا وحدة واحدة وجسم واحد وصوب
واحد فهو كهوي الحجر إلى أسفل فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق وأقرب الطرق الخط
المستقيم الذي هو عمود على الأرض وتعين الخط المستقيم فلم تفتقر فيه إلى تجدد سبب حادث سوى
الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد والصدور عنه فكذلك
يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية ولا تفتقر إلى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها (المقدمة
الثالثة) وهي التحكم البعيد جداً قولهم إنه إذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضاً توابعها
ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته فينبغي أن يعرف
ما يلزم من حركته من موازاة ومحاذاة وهو نسبته إلى الأجسام التي فوقه وتحته وجوانبه وإذا
مشى في شمس فينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل
من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت
قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في أخلاطه في الباطن من الاستحالة بسبب الحركة
إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهلم جرا إلى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة
علة فيه أو شرط أو مهيئ ومعد وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يغتر به إلا جاهل وإلى هذا يرجع
هذا التحكم على أنا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال
أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فإن قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه
على الغيب واطلاع الأنبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال
بواسطته ثم بطل مقتضى الدليل فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى
لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة وأسبابها جميع الحوادث
حاضرة في الحال فإنها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي المسبب إما بواسطة أو بوسائط
كثيرة وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال

إلى

ومثاله أن النفس مهما توهمت شيئا خدمته الأعضاء والقوى التي فيها فتحركت إلى
الجهة المتخيلة المطلوبة حتى إذا توهمت شيئا طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوة
المرطبة فياضة باللعاب من معادنها وإذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل
إذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه السقوط فانفعل الجسم
بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لأن الأجسام والقوى
الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا
يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمها القوة الطبيعية في غير بدنه لأن نفسه ليست منطبعة
في بدنه إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره خلق ذلك في جبلته فإذا جاز أن تطيعه أجزاء
بدنه لم يمتنع أن تطيعه غيره فتتطلع نفسه إلى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل
أرض لتخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء
فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي
ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكن إنما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول ولا ينتهي إلى أن
ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر الذي لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم في المعجزات ونحن
لا ننكر شيئا مما ذكروه وأن ذلك مما يكون للأنبياء وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب
العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة
ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المقصود (مسئلة) الاقتران
بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك
ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من
ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل
الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت
وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل
المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وإن اقترانها لما سبق من
تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونها ضرورية في نفسها غير قابلة للفرق بل في
المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم
جرا إلى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته (والنظر) في هذه الأمور
الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار
فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون
ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه (وللكلام) في المسألة ثلاث مقامات (المقام الأول) أن
يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف
عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد في
القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة
فأما النار فهي جماد لا فعل لها (فما الدليل) على أنها الفاعل وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول
الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة له

على ما شاهدته النفس من عالم الغيب بواسطة القوة المتخيلة بالتعبير (الخامس) علم
الطلسمات وهو تأليف القوى السماوية بقوى الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة
تفعل فعلا غريبا في العالم الأرضي (السادس) علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الأرضية
ليحدث الخواص لتحدث منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر
المعدنية ليتوصل به إلى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا
في شيء من هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل (الأولى) حكمهم بأن هذا
الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور
ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف
يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) في قولهم إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بنفسها
ليست منطبعة في الجسم وأن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير
وإلا فهي قائمة بنفسها في كل حال وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم إن
هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها
(الرابعة) قولهم استحالة رد هذه النفوس إلى الأجساد وإنما يلزم النزاع في الأولى من
حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وشق
القمر ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من
إحياء الموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا سحر السحرة بإبطال
الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده
وزعموا أنه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور
(أحدها) خاصة في القوة المتخيلة فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس
بالاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل
وذلك في اليقظة للأنبياء ولسائر الناس في النوم فهذه خاصة النبوة والتي هي للقوة المتخيلة
(الثانية) خاصة في القوة العقلية النظرية وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال
من معلوم إلى معلوم فرب شخص إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل وإذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول
من نفسه وبالجملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة وإذا حضر في ذهنه حدا النتيجة
خطر بباله الحد الأوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فمنهم من
يتنبه بنفسه ومنهم من ينبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير وإذا جاز
أن ينتهي طرف النقصان إلى من لا حدس له أصلا حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه جاز أن
ينتهي طرف القوة والزيادة إلى أن يتنبه لكل المعقولات أو لأكثرها وفي أسرع الأوقات
وأقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب أو في بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في
السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات وفي أسرع
الأوقات فهي النفس النبوية التي لها معجزة من القوة النظرية فلا تحتاج في المعقولات إلى
معلم بل كأنها تتعلم من نفسها وهو الذي وصف بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور
على نور (الثالث) القوة النفسية العملية فإنها قد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتسخرها

من إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته
عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة (فإن قيل) فهذا يجر إلى
ارتكاب محالات شنيعة فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها
ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا
أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة
له وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد
انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً أو لو ترك غلاماً في بيته
فليجوز انقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً وإذا
سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أني
تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه وأني تركت
في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فإن الله تعالى قادر على كل شيء وليس
من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس
من ضرورتهما أن تخلق من شيء فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل إذا نظر إلى إنسان
لم يره إلا الآن وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه
في السوق قد انقلب إنساناً وهو ذلك الإنسان فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن
فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) أن
نقول إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات
ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات
لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واستمرار
العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك
عنه بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً وقدومه
ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر إلى العامي فيعلم أنه ليس يعلم الغيب
في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ينكر أن تقوى نفسه وحدسه
بحيث تدرك ما يدرك الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع وإن
خرق الله العادة بإيقاعها في زمان تخرق العادات فيه انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم
يخلقها فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق
علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت
فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض (المسلك الثاني) وفيه الخلاص من هذه التشنيعات
وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا
من كل وجه ولكن مع هذا نجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغير صفة النار أو بتغير
صفة النبي فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار يقصر سخونتها على جسمها
بحيث لا تتعداها فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى
سخونتها وأثرها أو يحدث في بدن النبي صفة ولا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر

سواء قلنا بخلاف أن إيجاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات والإنسان وتولد
من الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع
النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنها
موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة
الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
والكلام معهم فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به (بل نبين) هذا بمثال
وهو أن الأكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت
الغشاوة عن عينه نهارا وفتح أجفانه ورأى الألوان ظن أن الإدراك الحاصل في عينه لصور
الألوان فاعله فتح البصر وأنه مهما كان بصره سليما مفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص
المقابل متلونا لزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل أنه لا يبصر حتى إذا غربت الشمس وأظلم الهواء
علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن الخصم أن يكون
في المبادي للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها إلا أنها
ثابتة ليست تنعدم ولا هي أجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة وفهمنا
أن ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم
على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى الجملة
عند اختلاف نسبها إنما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حتى قالوا
انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وإنما طلوع الشمس والحدقة
السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصور وطردوا هذا في كل حادث
وبهذا بطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء
هو الفاعل للصحة إلى غير ذلك من الأسباب (المقام الثاني) مع من سلم أن هذه الحوادث تفيض
من مبادي الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة
إلا أن تلك المبادي أيضا تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار
كصدور النور من الشمس وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فإن الجسم
الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع
نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الأشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب
القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في
المحل وكذا مبادي الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وإنما التقصير من
القوابل وإذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على
وتيرة واحدة فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى
أنكروا وقوع إبراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا
وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجه عن كونه نارا أو بقلب ذات
إبراهيم وبدنه حجرا أو شيئا لا تؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك (والجواب) له مسلكان
(الأول) أن نقول لا نسلم أن المبادي ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالإرادة وقد فرغنا

استحالة فمعقول ان تتوارد في بعض الاجسام الاستحالة في الاطوار في أقرب زمان حتى يتهيأ
لقبول صورة ما كان يستعد لها قبل ولا ينكر ان يكون ذلك معجزة وما انكارها الا لضيق الحوصلة
والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقرأ
عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان
قيل) فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وأنتم تساعدون على ان كل محال فليس
بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل فيه فلا يقضي
فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شئ
واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود
الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر
على ان يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بها مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين
محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة
يخلقها الله تعالى مع تحريك اليد والحركة من جهة الله وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة
الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وليقدر ان يقدر
على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما
اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه من المحالات ما لا حصر له (والجواب)
ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشئ مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعم أو اثبات
الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور واما الجمع بين
السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي هيئة البياض ووجود
السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا
وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت
فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك نفهم من الارادة
طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل
ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى
الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الحادث علما ولا يدرك به صاحبه شيئا محال فهذا وجه
استحالته واما قلب الاجناس (فقد قال) بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير
الشئ شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما
فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه
غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا
أردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى فرجع الحاصل الى ان صورة
عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقبت عليها الصورتان واذا قلنا انقلب الماء هواء
بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة لصورة الماء خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى
فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلبت العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس
بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة

النار فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فلا تؤثر فيه النار والذي لم يشاهد
ذلك ينكره وان كان الخصم استحال القدرة على ان يخلق من الصفات في النار او في البدن
يمنع الاحتراق كان كمن لم يشاهد الطلق واثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب
ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت
وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر
العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل بأكل الحيوان دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني
ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم
ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا
جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقل فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي
(فان قيل) وهذا يصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادي عند اقتراح النبي (قلنا) وما
سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه او من
مبدأ آخر فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير
واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصراف همة النبي اليه وتعين
نظام الخير في ظهوره لاستقرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في
نفسه ممكنا والمبدأ به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده وصار
الخير متعينا فيه ولا يتعين الخير فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لافاضة الخير وهذا كله لائق بمساق
كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير
ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع
بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية
عليها من الملائكة التي هي مبادي الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا
انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيحا لمناسبة
صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت قط
الشعير من حب البر ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب
ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والعقرب وكان تولدها
من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن في القوة البشرية
الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافا بل لا يفيض على
كل محل الا ما تعين قبوله له بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم
امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد انفتح من هذا ان مبادي
الاستعدادات فيها عجائب وغرائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر
المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه
الارضية وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة في العالم فربما دفعوا
الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت
عن الضبط مبادي الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين نعلم

هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي تحفظ صور المحسوسات بالحواس الخمس بعد غيبتها
القوة تسمى بالخيال والتي تحفظ المعاني التي لا بالقوى التي بها [illegible] ولا تحفظ
والسمع [illegible] وتحفظها [illegible] بخلاف [illegible] كانت الحافظة بهذا الاعتبار
المتخيلة وتسمى هذه القوة حافظة وكذا المعاني [illegible] في الوهم وتحفظها فقوة تسمى ذاكرة
فصار الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اصح الى الخمس [illegible] كما كانت الظاهرة
خمسة (وأما القوى) المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى
محركة على معنى انها [illegible] للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية
وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب او مهروب [illegible] بعثت القوى
المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة [illegible] على
تحريك [illegible] من الاشياء المتخيلة ضارة او نافعة [illegible] طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي
قوة [illegible] على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم
الاجتماع [illegible] الى الفعل المسمى ارادة (وأما القوة المحركة) على انها فاعلة فهي قوة
[illegible] في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات
المتصلة بالاعضاء الى جهة المبدأ الذي [illegible] اوترخيها او تمددها طولا [illegible] الاوتار
والرباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك
التفصيل وأما النفس الناطقة الانسانية المسماة بالناطقة [illegible] والمراد بالناطقة
بالقوة لا بالفعل لان النطق احص ثمرات العقل في الظاهر فسمى [illegible] قوة عاملة وقوة
عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلا [illegible] الاسم فالعاملة قوة هي [illegible] لبدن
الانسان الى [illegible] الانسان [illegible] بالانسان وأما العالمة
فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها ان تدرك [illegible] المجردة عن المادة
والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي تسميها [illegible] احوالا مرة و وجودا أخرى
وتسمى [illegible] المجردة [illegible] بالقياس الى [illegible] القوة النظرية
[illegible] الى [illegible] الاولى كما [illegible] الاولى كما [illegible] هي ان تكون هذه
القوة [illegible] والقوة العملية [illegible] وهي جهة [illegible]
واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى البدنية وان تكون سائر
القوى [illegible] لا [illegible] ولا [illegible] تلك القوى
[illegible] في النفس من الهيئات [illegible] تسمى رذائل بل ان تكون
هي [illegible] تسمى فضائل وهذا المقدار [illegible] القوى
الحيوانية والانسانية ولولا انه ذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى [illegible] الى
ذكرها [illegible] ذكره [illegible] في الشرع فانها امور [illegible]
الى الله تعالى [illegible] (واعلم) ان [illegible] الآن على [illegible] كون النفس
جوهرا فانما [illegible] العقل [illegible] الله تعالى
أو يرى ان الشرع [illegible] الجسم والله [illegible] ان الشرع [illegible]

فكان هذا الأمر هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يد من يعتقده على صورة حتى يعقد
ويكتب حتى يحدث من حركته تلك الكتابة المطلوبة فليس يحصل في نفسه منها إلا الحوادث
إلى إرادة محركها أو إيقاعها وهو مستحيل لاطراد العادة بخلافه وقولكم بطلت دلالة أحكام الفعل
على علم الفاعل فليس كذلك فإن الفاعل الآن هو الله تعالى وهو الحكيم وهو عالم به فأما قولكم
إنه لا يفرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا إلا أنا شاهدنا من
أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا أن الواقع من
القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة
وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة
حصل لنا العلم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات نعرف بها وجود أحد
قسمي الإمكان ولا نتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسألة) في تعجيزهم عن إقامة
البرهان العقلي على أن نفس الإنسان جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل
العالم وكذا الملائكة عندهم (والخوض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية
والإنسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم إلى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) قسمان
ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الأجسام أعني هذه
القوى (وأما الباطنة) فثلاثة (إحداها) القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها
تبقى صور الأشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس فيجتمع فيه
ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض لم يدرك حلاوته إلا بالذوق
فإذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو
الحلو فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الأمران أعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود
أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكانت القوة الأولى
تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي
وجوده جسما ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فإن الشاة
تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون إلا في جسم وتدرك أيضا كونه مخالفا لها
وتدرك السخلة شكل الأم ولونها ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو
خلف الأم والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما أن تكونا في الأجسام كاللون والشكل
ولكن قد يعرض لهما أن تكونا في الأجسام أيضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذا
محله التجويف الأخير من الدماغ (وأما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوانات متخيلة وفي
الإنسان مفكرة وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على
الصور وهي في التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الإنسان على أن
يتخيل فرسا طائرا وشخصا رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس إلى غير ذلك من التركيبات
وإن لم يشاهد مثل ذلك والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة
وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجاويف اختلت

فما وصفه في المعقولات لا ينقض فإنكم تحكمون بها لم تقدروا على الإشكال في المعقولات وهو أن
العلم الواحد لا ينقسم وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ثم لم يترككم الشك في الجملة
(والجواب) أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد
حصل إذ نقض به أحد الأمرين إما ما ذكروه في النفس الناطقة أو ما ذكروه في القوة الوهمية
ثم نقول هذا التناقض يبين أنهم غفلوا عن موضع التلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم
إن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم
بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى
المتلون حتى يقال إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه فلعل
نسبة العلم إلى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل
نسبته إليه كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم ووجوه نسبة الأوصاف إلى محالها ليست
محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به فالحكم عليه دون الإحاطة
بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكروه مما يقوي الظن
ويغلبه وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً علماً لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق إليه الشك
وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو
المعلوم المجرد عن المادة منطبعاً في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه
بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وإن لم يكن منطبعاً فيه ولا مستعملاً آلة فيه بطل ذكر لفظ
الانطباع فنعدل إلى عبارة أخرى ونقول هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فإنه
إن قطعت النسبة عنه فكونه عالماً به لم صار أولى من كون غيره عالماً به وإن كان له نسبة فلا
يخلو من ثلاثة أقسام إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل أو تكون لبعض أجزاء المحل
دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه وباطل أن يقال لا نسبة لواحد من الأجزاء
فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فإن المجتمع من المتباينات متباين وباطل أن
يقال النسبة للبعض فإن الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء ولسنا في كلام فيه وباطل أن
يقال لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره فمعلوم أن كل
واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معلوماً مرات لا نهاية لها بالفعل
وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذن منقسمة
في المعنى وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وإن كانت نسبة كل
واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن
هذا تبين أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية منقسمة
فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس
نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض) على هذا ما سبق فإن تبديل لفظ الانطباع
بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه
فإنه إدراك لا محالة وله نسبة إليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فإن العداوة ليست أمراً مقدراً
له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب أجزاؤها إلى أجزائه وكون شكل

وانما ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة (ولهم)
فيه براهين كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهي محصورة
وفيها آحاد لا تنقسم فلا بد وان يكون محله ايضا لا ينقسم وكل جسم فمنقسم فدل أن محله شئ
لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق بأشكاله (وايراده) ان يقال ان كان محل العلم
جسما منقسما فالعلم الحال فيه أيضا منقسم لكن العلم الحال غير منقسم فالمحل ليس جسما
وهذا هو قياس شرطي استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة
شكل القياس ولا نظر أيضا في المقدمة بل في الاول قولنا ان كل حال في منقسم ينقسم لا محالة
بفرض القسمة في محله وهو أولي ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد يحل في
الآدمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد
لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض
من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بم تنكرون على
من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى
بعده الا الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة
به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم أيضا انه كيف تكون النفس
شيئا واحدا لا متحيزا ولا مشارا اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا
عنه الا انا لا نؤثر في هذا المقام هذا فان القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم) فيه
أدلة هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي أحد
الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين
فان ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة
يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان نقول
ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم فينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في
الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شئ واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى
يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس
البهائم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان امكنهم ان يتكلفوا تقدير
الانقسام في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم
تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في مادة (فان قيل) الشاة
لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا
بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة
قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة وكذا الشكل
وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها فان أدركت بجسم فلتنقسم وليت شعري
ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها
بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا لثبوت ادراكها في كل
قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في براهينهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه

خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقولات بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه ولا انه فعال فانه يعقل نفسه فالمقدم محال (قلنا) سلمنا ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم ونحن لا نسلم لزوم التالي (وما الدليل عليه) فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا بجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ما ذكرتموه فاسد من وجهين (احدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصارا لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادات عندنا جائز (والثاني) وهو أقوى انا سلمنا هذا في الحواس ولكن لم اذا امتنع ذلك في بعض الحواس امتنع في بعض وأي بعد في ان يفترق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها في انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة وكذا الذوق ويخالفه البصر فانه يشترط فيه الانفصال حتى انه لو أطبق اجفانه لم ير لون الجفن لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ويخالف سائرها في انها لا تدرك أنفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالابصار لما أدرك آلته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلة له فدل انه ليس آلة له ولا محلا والا لما ادركه والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار محله ولكنه حوالة على خرق العادة أو نقول لم يستحيل ان يفترق الحواس الخمس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محل له ولم لزم ان يحكم من جزئي معين على كلي مرسل ومما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المنطق ان الحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة على كلي حتى مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا استقرينا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فانه يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقروا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات فيكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محلها والى ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق واللمس فما ذكروه ان أورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به (فان قيل) انا لا نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب أو الدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا يخلوان عن ادراكهما كما انه لا يخلو عن ادراك نفسه فان أحدا لا يعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه أبدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ أو لم يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي أن لا يعقل ذلك الجسم أبدا ولا يدركهما أبدا

الذي يقدر الانكي فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة
والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد ادرك بجسم مقدر فهذه الصورة
مشككة في هذا البرهان كما في الاول (فان قال قائل) فلا دفع لهذه البراهين بان العلم يحل
من الجسم في جوهر فرد لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) ان الكلام في الجوهر الفرد
يطول بين فيه يطول القول في بيانه ثم فيه مما يدفع الاشكال فانه يلزم ان يكون
القدرة والارادة ايضا في ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة
ولا يتصور الارادة الا بعلم وقدرة وترى الحركة في اليد والاصابع والعلم بها ليس في اليد لانه لا يقول
بطلت اليد ولا ارادتها في المدفاية بل لعدم الارادة بل لعدم
القدرة (دليل ثالث) هو ان العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء
الانسان والانسان يقال انه عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا
هوس فانه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك
المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من
جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم يحل جزءا من القلب
او الدماغ فالجهل ضده فينبغي ان يجوز قيامه بجزء آخر من القلب او الدماغ ويكون
الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم
وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل
ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر كما تجتمع البلقة في فرس
واحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد
لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك وليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول
يدرك ببعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا
قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير
محل العلة والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان اطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال
هو في بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة نعلم ان حكم الابصار
لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر على
محال العلل ولا يتخلص عن هذا قول القائل ان المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من
الانسان واحد فيتضادان عليه فانكم اذ لم يكن كل جسم عندكم مهيأ لقبول العلم والجهل
ولم يشترطوا سوى الحياة شرطا أخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة
واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت
للبهائم وللانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع فيه
النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها
لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على الآلات فلها رابطة
واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحد الرابط استحالت الاضافات
المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم (دليل

الى البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس الى مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات
وهما متباينان متعاندان فمهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر ويعسر عليها الجمع بين
الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم
والوجع فاذا اخذت تفكر في معقول تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع
من ادراك العقل وفطرة من غير ان يصيب آلة العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل
ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف
فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد تمانع اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة
الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول
عن معقول آخر وآية ان المرض الحال في البدن ليس يعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد صحيحا لم
يفتقر الى تعلم العلوم من رأس بل تعود هيئته النفسانية كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير
استئناف تعلم (والاعتراض) ان يقول نقصان القوى وزيادتها ليس لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد
تقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر وامر العقل ايضا
كذلك فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا يبعد ان يختلف السمع والبصر في ان السمع تقوى بعد
الاربعين والبصر يضعف وان تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تفاوت هذه القوى في
الحيوانات فقوى السمع من بعضها والشم من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف امزجتها
ولا يمكن الوقوف على ضبطها فلا يبعد ان يكون مزاج الآلات ايضا مختلفا في حق الاشخاص
وفي حق الاحوال ويكون احد الاسباب في السبق والضعف في الفهم دون العقل ان الشعر
اقدم ... في ابتداء عمره في اول فطرته ولا ينم على الابتداء بعشرين سنة او زيادة على ما تشاهد
انه لا في الناس فهم في ان الشيب الى شعر الرأس اسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس
اقدم وهذه الاسباب ان ظهر الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات ولا يمكن ان
يدعى عليها اطلاعا موثوقا به لان جهات الاختلال التي تتغير بها القوى او تضعف لا تنحصر ولا
يؤثر شيء من ذلك يقينا (دليل تاسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع تواردها
وهذه الاجسام لا تزال تتحلل والغذاء يسد مسد ما يتحلل حتى اذا رأينا الصبي انفصل من امه
ومرض مرارا ونحل ثم سمن ونما فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء
التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان اول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق فيه شيء من
اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا
الانسان هو عين ذلك الانسان حتى انه يبقى فيه علوم من اول صباه ويكون قد تبدل
جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلة (الاعتراض) ان هذا
ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا اخذ من حالة كبرهما الى حالة الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه
كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يبطل بحفظ
الصور المتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعم انه لم
يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذا سائر اجزاء القلب وهما من البدن وكيف يتصور ان يتبدل
الكل بل يقول الانسان وان عاش مائة سنة فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة

وليس واحد من الامرين يعقل بل يعقل حاله ولا يعقل حاله وهذا الفرق وهو أن الادراك
الحال في محل انما يدرك المحل لنسبته الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة الا سوى الحلول وه
فلم يدركه أبدا وإن كانت هذه النسبة لا تكفي وجب أن لا يدرك أبدا فلا يمكن أن يكون له
نسبة أخرى الا تكما انه لما كان يعقل نفسه فعقل نفسه أبدا ولم يعقل غيره تعالى (فإن قيل) الانسان
مادام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده وبجثته ثم لا يمثل له اسم القلب وصورته
وشكله ولكنه يشعر بنفسه جسما ... بعيد بعينه في انه وفي ... والنفس الذي ذكروه
لا يناسب الذات ولا الآثار وانه لا يصل الجسم ملازم له وعقلا فيعرض تكاملا بعقله عن
محل الشم وانما انتأن في مقدم الدماغ شبه ... محاذي الذي فان كل انسان يعلم انه يدرك
الرائحة بحسه ولكن محل الادراك لا يشكل له ولا يعرف وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب
منه الى القدم ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى داخل الاذن وكذلك يشعر
الانسان بنفسه ويعلم أن قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره أقرب منه الى رجله فانه يقدر
بنفسه أنه مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فما ذكروه من انه يعقل
من الجسم تارة وتارة لا يعقل عنه ليس كذلك (دليل سادس) قالوا القوى الدراكة بالآلات
الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفسد
مزاج الاجسام فيهلكها وكذلك الامور القوية الشاقة الادراك توهنها وربما افسدتها
حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهما ربما
يفسدان ويمنعهما عن ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة ومن ذاق الحلاوة الشديدة
لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات
لا تفنيها وادراك الضروريات الجلية يقويها على ادراك النظريات الخفية ولا يضعفها وان
عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية وإعانتها إياها فيضعف
آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فانا نقول) لا نسلم أن جميع
الحواس الجسمانية في هذه الامور وليس ما ذكرتموه المقتضي أن يثبت للآخر بل
لا يبعد أن يتفاوت الاجسام ويكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من
الحركة ولا يوهنه وإن كان يؤثر فيه ويكون ثم شيء يشهد ... لا يحس بالاثر فيها ويكل
هذا ممكن اذا الحكم انما يثبت لبعض الاشياء فليس يلزم أن يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا
أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك بعد الاربعين سنة فيضعف
بضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية في أكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم
على هذا تغير النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة
فانه مهما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه وتعطله عند
تعطل البدن ... كونه فاقدا للبدن فان البدن الى ... (فانا نقول) ان
كانت القوة العقلية قائمة بالبدن وضعفها بضعف البدن يكون حاصلا في كل حال والى محال فالعدم محال
وإذا قامت العاقلة موجود في بعض الاحوال فلا يلزم أن يكون العدم موجودا (ثم) السبب فيه
أن النفس هنا قبل بدايتها اذا لم يبق عائق ولم يشتغل باشاغل فان النفس فعالة بذاته الى
الحد

صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في الخيال أثراً جديداً كما إذا رأى الماء
بعد الماء في إناء واحد على قدر واحد ثم رأى الآخر المخالف في اللون والقدر فتحدث له لون
آخر وقدر آخر ولا تحدث له صورة جديدة فإن اليد مثلاً إذا رأى السوداء يشارك اليد الكبيرة
البيضاء في وضع الأجزاء ويخالفها في اللون والقدر فما يساويه فيه الأول لا تتجدد صورته إذ تلك
الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه فيه تتجدد صورته فهذا معنى الكلي في العقل والحس
جميعاً فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في
الجسمية كما في الخيال إذا أدرك صورة الماء في وقتين فكأنه كل واحد من هذه الأفراد
يكون كلياً لا يصح له أصلاً إلا على أن العقل قد يحكم بوجود الأشياء ولا يصح كله
بوجود صانع العالم وأمكن أن ذلك لا صورة له في نفسه وفي هذا القسم يكون الممنوع
من المشابهة هو المعقول في نفسه دون العقل الفاعل فأما في الأسود من المواد فهو إدراكه
(مسألة) في إبطال قولهم أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها
سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه (ولهم) دليلان (أحدهما) قولهم إن عدمها
لا يخلو إما أن يكون بموت البدن أو بطريان ضد عليها أو بقدرة القادر وباطل أن تنعدم بموت
البدن فإن البدن ليس محلاً لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن
وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً كالنفوس البهيمية
والقوى الجسمانية ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة الآلة وفعلاً بمشاركة الآلة فالفعل الذي لها
بمشاركة الآلة التخيل والإحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته
وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن إدراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه
مدركاً للمعقولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان لها فعل دون
البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها إلى البدن وباطل أن يقال إنها تنعدم بالضد
إذ الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء إذ
تنعدم صورة المائية بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر
ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد إذ لا ضد لما ليس في محل فإن الأضداد هي المتعاقبة على
محل واحد وباطل أن يقال تفنى بالقدرة إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة
وهذا عين ما ذكروه في مسألة أبدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض) عليه
من وجوه (الأول) أنه مبني على أن النفس لا تموت بموت البدن لأنها ليست حالة في جسم وهو
مبني على المسألة الأولى فقد لا نسلم ذلك (الثاني) هو أنه مع أنه لا تحل البدن عندهم فلها علاقة
بالبدن حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وأنكروا على
أفلاطون قوله إن النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالأبدان بمسلك برهاني محقق وهو أن
النفوس قبل الأبدان إن كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل
انقسامه وإن زعم أنه لم ينقسم فهو محال إذ نعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت
واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فإن العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات
تدخل مع الذات في كل إضافة وإن كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد

فاما ان يغني عنه ولا هو ذلك الانسان بعينه الا ان ما هي كانه يقال هذا ذلك الشجر وهذا ذلك
الفرس ويكون بقاء الاول مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء ورد ثم
صب عليه رطل آخر ماء حتى اذا اختلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم أخذ منه
رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فنحن في المرة الاخيرة نحكم بان شيئا من الماء ورد الاول باق
وانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة
قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصلهم حيث جوزوا
انقسام الاجسام الى غير نهاية فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجزاء البدن يضاهي صب
الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة
العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص
انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص
ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل
فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي
يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان ابقى حقيقة الانسان في العقل مجردا عن
هذه الخواص وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص
كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تنقسم أوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمية للشجر والحيوان
والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه
ذاتيا او عرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان
الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة
اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه
وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع وأين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس
العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليها اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت للذي
حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل
الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على
تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه
الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله نسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى
وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد
المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم يحدث له هيئة أخرى كما اذا
رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ولم ينحصر مثل هذا في مجرد الحس
فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى فلو رأى ماء
آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد
الماء فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد مثلا يحصل في الخيال وفي العقل وضع
اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع على
الاظفار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم تتجدد له

صورة

(٨٣)

فيستحيل لها قبول العدم بل الساقط لا ينعدم قط وهذا الدليل يلزمه أولاً أن يوجب العدم
لا يوجب انعدامه بعينه قوة عدم ذلك فيقال له بل إن العدم بسبب ما أي سبب كان فقوة
الفساد بل الفساد أي إمكان انعدام سابق على الانعدام كما لما طرأ وجوده من الحوادث
فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود وإمكان العدم قوة
الفساد وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه
فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل إن كل حادث فيفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود
الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ
والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه وهو غيره وكذلك قابل العدم
ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما يوجد فيه شيء ويكون ما عدم
غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود
يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم
مركباً من شيئين من قوة العدم ومن قابل العدم يبقى مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة
العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس
بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة
فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي الأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فنحيل
العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً كما نحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية أبدية
وإنما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور
منها فإنها قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدي الذات يستحيل عليه
العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهي أن قوة الوجود للشيء تكون قبل وجود الشيء فتكون
لغير ذلك الشيء ولا تكون نفس قوة الوجود (بيانه) أن الصحيح البصر يقال إنه بصير بالقوة
أي فيه قوة الإبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الإبصار موجودة وإن تأخر
الإبصار فإنما تأخر لشرط آخر فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً موجودة للعين قبل إبصار السواد
بالفعل فإن حصل إبصار السواد بالفعل لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك
الإبصار إذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجود بالقوة بل
قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو
انعدم الشيء البسيط لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلاً لذلك الشيء وهو المراد بالقوة فيكون
إمكان الوجود أيضاً حاصلاً فإن ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود ولا نعني
بقوة الوجود إلا إمكان الوجود فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
وجوده بالفعل ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين
التي هي غير الإبصار ولا تكون في نفس الإبصار إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل
وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة
وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا
بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها

ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ولا بالصفات إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف
حدوث النفس بعد البدن فإنها تكثر باختلاف الصفات فمن يرى بقاءها الآن بعد
الأبدان فهذا بين أنه لا تماثل بين النفوس فإنها حصل من الاختلاف
فقط لا تماثل كما أن الخلق الظاهر لا تماثل ولو تماثلت لاستوت فيما يريدونه و
يحكم هذا البرهان بحدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعدادها لقبول تدبيرها و
المدبرة ثم إنها ليست لأنها نفس فقط إذ قد تحدث في رحم واحد نطفتان في
حالة واحدة للقبول ويتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير و
يكون هذا مدبر الجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص إلا لعلاقة
بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص وإلا فلا يكون بدن أحد المثلين وأن
هذه النفس أولى من الآخر وإلا فقد حدث نفسان معا واشتغلت نطفتان ان لم يكن ال
فما المخصص فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيبطل ببطلان البدن وإن كان ثم و
به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى
العلاقة شرطا في حدوثها فأي بعد في أن يكون شرطا في بقائها فإذا انقطعت العلاقة
النفس ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور
الشرعي في المعاد (فإن قيل) أما العلاقة بين النفس والبدن فليس إلا بطريق نزوع طبيعي
جبلي خلق فيها إلى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الأبدان ولا يخليها في [illegible]
فيتقيد ذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد
الذي هو معشوقها بالجبلة لكن قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن إن
الحاسة استكملتها بالبدن بإعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فإن
الشوق مع فوات الآلة التي يحصل بها الشوق إلى مقتضاها وأما تعين نفس زيد لبدنه
في أول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن
لهذه النفس من الآخر لزيادة مناسبة بينهما كمزاج خاص […] وليس في القوة البشرية
خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة إلى
ولا يضرنا في قولنا إن النفس لا تفنى بفناء البدن (قلنا) مهما تركتم المناسبة
المقتضية للاختصاص فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج ال
بقائها إلى بقاء البدن حتى إذا فسد فسدت فإن المجهول لا يمكن الحكم بأنه يقتضي
أم لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فإن انعدمت انعدمت فلا ثقة
الذي ذكروه (الاعتراض الثالث) هو أنه لا يبعد أن يقال تنعدم بقدرة الله تعالى
وإرادته في مسألة حدوث العالم (الاعتراض الرابع) هو أن يقال ذكرتم أن هذه
الثلاث في العدم حصر وهو غير مسلم فما الدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا به
هذه الطرق الثلاث فإن التقسيم إذا لم يكن دائرا بين النفي والإثبات فلا يبعد أن
[…] الثلاث والأربع فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه فحصر الطرق
الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه يعولون أن قالوا كل جوهر ليس

بقي نفسها في الآخرة على حسب الاشتياق إليها وقربها من رب العالمين في الصفات لا في المكان
وفي رتبة الوجود فإن الموجودات حصلت من الله على ترتيب ووسائط والذي يقرب من
الوسائط رتبته فلا محالة أعلى (والثاني) أن الإنسان إنما يتأذى بفوات اللذات المعتادة على
الحسية فإن الذي تمكن من عادته ... وعود نفسه إياها فقد يهجر في تحصيلها لأجل الانكباب والأطعمة
بل قد يهجر الأكل طول النهار لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الأمر فيه ولا يحس
بألم الجوع وكذلك المشوق إلى الحشمة والرياسة إذا كان يتردد بين انخراق حشمته وبين قضاء
الوطر من فنه مثلا فيستحقره ويؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحقر
ذلك محافظة على ماء الوجه ويكون ذلك لا محالة ألذ عنده بل ربما يهجم الشجاع على
جمع من الشجعان مستحقرا خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والإطراء
عليه فإن اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال
رسول الله صلى الله عليه وآله حاكيا عن الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت
ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين فهذا
وجه الحاجة إلى العلم النافع ومن جملة العلوم النافعة الحقيقية وهي العلم بالله وصفاته
وملائكته وكتبه وكيفية وجود الأشياء منه وما وراء ذلك إن كان وسيلة إليه فهو نافع لأجله وإن
لم يكن وسيلة إليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر
الصناعات وأما الحاجة إلى العمل والعبادة فلتزكية النفس فإن النفس في هذا البدن
مصدودة عن درك حقائق الأشياء لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشتغالها ونزوعها إلى شهواتها
وشوقها إلى مقتضياتها وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول
المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستلذة فإذا تمكنت من النفس
ومات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين (أحدهما) أنها تمنعها
عن ملاقاة لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الأمور الجميلة الإلهية ولا
يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن الألم كما قبل الموت (والثاني) أنه يبقى معها الحرص
والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها وقد استلب منها الآلة فإن البدن هو الآلة للوصول
إلى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة وألف رياسة واستأنس بأولاد واستروح إلى
مال وابتهج بحشمة فقتل معشوقه وعزل عن رياسته وسبي أولاده ونساؤه وأخذ أمواله
أعداؤه وأسقطت بالكلية حشمته فهو يقاسي من الألم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع
الأمل عن عود أمثال هذه الأمور فإن أمر الدنيا غاد ورائح فكيف إذا انقطع الأمل بفقد البدن
بسبب الموت ولا ينجي من التضمخ بهذه الهيئات إلا كف النفس عن الهوى والإعراض عن
الدنيا والإقبال بكنه الجد على العلم والتقوى حتى تنقطع علائقها عن الأمور الدنيوية وهو
في الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية فإذا مات كان كالمتخلص من سجن والواصل
إلى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فإن
الضروريات البدنية جاذبة إليها إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وإن
منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا إلا أنه إذا ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية ورودها

في مسألة أزلية العالم وأبديته ومنشأ النفس وصدورهم الامكان وصفات النفس فهذا مما لا يقوم
به وجوده كلما ايقاع بعضه فلا يبقى فهذه المسألة هي ثالثة المسائل ولا فرق بين أن يكون
الحكم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس ﴿مسألة﴾ في ابطال انكارهم بعث الاجساد ورد
الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس
وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لفهم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من
الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم مذهبهم في الامور الاخروية
ثم لنعترض على جملته بما يخالف الاسلام منه قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا
اما في لذة لا يحيط الوصف بعظمها واما في ألم لا يحيط الوصف بعظمه وقد يكون ذلك الالم
مخلدا وقد ينمحي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم واللذة تفاوتا غير
محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس
الكاملة الزكية والالم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضي للنفوس
الكاملة الملطخة ولا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم
والزكاة بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان
القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا
سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته
والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها أن تتألم بفوات لذة النفس لكن الاشتغال بالبدن
ينسيها نفسها ويلهيها عن ألمها كالخائف لا يحس بالالم وكالخدر لا يحس بالنار فاذا بقيت ناقصة
حتى انحط عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال
الخدر شعر بالالم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا خفيا
قاصرا عما يقتضيه طبعها وذلك لعوائق الشواغل البدنية وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال
المريض الذي في فيه مرارة يستبشع الشيء الطيب الحلو ويستبشع الغذاء الذي هو أتم أسباب
اللذة في حقه فلا يلتذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انحطت عنها أعباء
البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به
عارض مرض يمنعه من الادراك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة أو مثال من اشتد
عشقه في حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم أو مغمى عليه أو سكران فلا يحس به
فيتنبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة
الى اللذات الروحانية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها للانسان الا بأمثلة مما شاهده الناس في
هذه الحياة وهذا كما لو أردنا أن نفهم الصبي أو العنين لذة الجماع لم نقدر عليه الا بأن نمثل في حق
الصبي باللعب الذي هو ألذ الاشياء عنده وفي حق العنين بلذة أكل الطيب مع شدة الجوع
ليصدق بأصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ليس يحقق لذة الجماع وان ذلك
لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية أمران
(أحدهما) ان حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها
اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي خصت

القوة (والثاني) ان ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ونفي
الجارحة ونفي الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل
بادلة العقول وما وعد من امور الآخرة ليس محالا في قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر
الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه (فان قيل) فقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث
الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فلتؤول ظواهرها ولهم فيه مسالك
(المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة اقسام اما ان يقال الانسان عبارة
عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي
قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة اي امتناع الخالق عن
خلقها فتنعدم والبدن ايضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم ورده الى
الوجود واعادة الحياة التي انعدمت او يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع
ويركب على شكل الآدمي وتخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة
وتبقى بعد الموت وتكون رد النفس الى البدن الاول بجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما
ان يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء او من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان
من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بها بل
بالنفس (وهذه) الاقسام الثلاثة باطلة (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة
والبدن فاستئناف خلقهما ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه
بقاء شيء وتجدد شيء كما يقال عاد فلان الى الانعام اي ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه اي عاد
الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غيره بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد
الى البلد اي بقي موجودا خارجا وقد كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك فان لم يكن شيء
باقيا وشيئان متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود او يسلك مذهب المعتزلة
فيقال المعدوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فيتحقق معنى
العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذي هو النفي المحض وهو اثبات للذات
مستمرة الثبات الى ان يعود اليها الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال
تراب البدن لا يفنى فيكون باقيا فتعاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم ان يقال عاد التراب
حيا بعد انقطاع الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه
لان الانسان انسان لا بمادته والتراب الذي فيه اذ تتبدل عليه سائر الاجزاء او اكثرها بالغذاء وهو
ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فاذا انعدمت الحياة او الروح فما انعدم لا يعقل عوده
وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة انسانية في تراب حصل من بدن شجرة او فرس او
نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمعدوم قطعا لا يعقل عوده والعائد هو الموجود اي عاد الى
حالة كانت له من قبل اي الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان
انسانا ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء لانسان فيتخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال
الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقي الا المادة
(واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان

وعظم الاستعداد بما اطلع عليه بعد الموت من الامور الالهية فاما ما أثر به ارباب الديانات والشرائع
المبنية على قرب كل نفس من مر وطنه الى منصب عظيم وذلك مرتفع وبعد ترقى بسببه حالة
الفراق على أهله ووطنه ومألوفه ومأواه ولكن يعني عما ينساه أنه من لذة الابتهاج بالملك
والرياسة وادام يكن يناسب هذه الصفات فكما ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل
طرفين فما ذلك لان الشاة الفاتر لا حار ولا بارد فكأنه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في
امساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا ولا ان يكون ممتنعا عن كل
الامور ويكون جبانا ولا منهمكا في كل أمر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه الوسط بين البخل
والتبذير والشجاعة فانها الوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الاخلاق وعلم
الاخلاق طويل والشرع بالغ في تفصيلها ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون
الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع
فيقدم ويحجم باشارته لا باختياره فيتهذب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم
جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين
العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
فهو العالم الفاسق فيعذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض
البدنية لطخته تلطيخا عارضا على خلاف جوهر النفس ولا تتجدد الاسباب المجددة
فيمحى على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الالم ولا يحظى
بالسعادة الكاملة ويزعمون ان من مات فقد قامت قيامته (واما) ما ورد في الشرع من الصور
فالمقصود ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر
لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم (ونحن) نقول أكثر هذه الامور ليس على
مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان في الآخرة انواعا من اللذات أعظم من المحسوسات ولا
ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكنا) عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم
المعاد الا ببقاء النفس وانما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن
المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام
الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين
السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم اي لا يعلم
جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود هذه الامور الشريفة
لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل الامور وهو ممكن فيجب
التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق كما
ان الوارد من آيات التشبيه واخباره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما
يتخيله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينهما تحكم بل هما مفترقان من وجهين
(احدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة
وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى
الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب

النبي

عنه او من مادة اسم وتصحيحها فانه هو نبه بلا سند له اذ لا يدل عليها الا [illegible] من
المنكر الى المنكر بالهزال والسمن وبدل المقادير مع صراحة مع ذلك وهو ذلك الا ان نعيد
هو بالمحدود بقوله ويكون ذلك عودا للانسان فانه قد تقدم علمها ان يعطي بالاتم والاثبات
الحكم بان يعيد الآلة ويدا بعد الهيولى الاولى وكان ذلك عودا بعينها وما ذكروه من
ان هذه ان تكون الا من غير الله وكون المواد متناهية فقال لا اصل له فانه بناء على قدم
العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده
متناهية وليست اكثر من المواد الموجودة وان سلم انها اكثر فالله تعالى قادر على الخلق
واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله في مسألة
حدوث العالم (واما) الثاني كما قاله بان هذا لا يمتنع ولا من احد في الا [illegible] ما ورد الشرع به
[illegible] ولكن ربما قالوا ان يكون السابق في هذا العالم فاما الاخر فلا ذكره
[illegible] ولا اسم (وقولهم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من
المبادي يرجع الى ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد ابطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم
كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم يكن نفس
موجودة فتستأنف نفس فيبقى ان يقال لم لم تتعلق بالامزجة المستعدة في الارحام قبل
النشوء بل في عالمنا هذا اذا تعلق الانفس المفارقة [illegible] اخر من الاستعداد ولا يتم
سببها الا في ذلك الوقت ولا يبعد ان تفارق الاستعداد الا مشروطا ب الكامل المفارقة
للاستعداد المشروط للنفس الحادثة فهذه الامور [illegible] والله تعالى
اعرف بذلك الشروط واسبابها واوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن [illegible]
به (المسلك الثاني) ان قالوا الذي من المقدور ان يرد الجديد وتمام [illegible] الا ان
الاشغال [illegible] الى الجديد فهذا الى [illegible]
[illegible] وتتقلب في اطوار الخلقة الى ان يكمل صورة النطفة ثم تكتسب النطفة صورة
العلقة ثم العلقة تكتسب الاعضاء المعلوم الذي هو الذي هو على هيئة معلومة ولو [illegible]
الجديد [illegible] يمكن من غير الاشتغال في هذه الاطوار على [illegible] الاتم
[illegible] ان هذه الاشتغالات [illegible] كما [illegible]
الانسان نطفة [illegible] واحدة [illegible]
لو كان [illegible] من حجر او ياقوت او درا او تراب [illegible] لم يكن انسانا [illegible] ان يكون انسانا
الا ان يكون [illegible] كل العضو من مركبا من العظام والعروق و اللحم والعصب [illegible]
والاخلاط والاجزاء المفردة متقدمة على المركب فلا يكون [illegible] ما لم يكن الاعضاء ولا يكون
الاعضاء المركبة ما لم يكن العظام واللحوم والعروق ولا يكون هذه المفردات ما لم يكن الاخلاط
ولا يكون الاخلاط الاربعة ما لم يكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن [illegible]
ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون [illegible] ما لم يكن العناصر الاربعة [illegible]
[illegible] بشرائط مخصوصة طويلة اكثر ما فصلنا [illegible] لا يمكن ان [illegible]

معاداً أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته [illegible] فيقال إن البدن إذا [illegible] يصير تراباً أو أكله
الديدان والطيور ويتحلل ماء وبخاراً وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد
انتزاعه واستخلاصه ولو أمكن أن يفرض ذلك لكان في قدرة الله تعالى ولا يخلو إما أن يجمع
الأجزاء التي مات عليها فقط فيلزم أن يعاد الأقطع مقطوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء
كما كان وهذا بعيد لا سيما في أهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فإعادتهم
على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية البعد ولكان هذا الإلزام أظهر على جمع الأجزاء
الموجودة عند الموت وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين
(أحدهما) أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان وقد جرت به العادة في بعض البلاد ويكثر وقوعه
في أوقات القحط فقد [illegible] جميعاً لأن مادة واحدة كانت بدناً للمأكول وصارت بالغذاء
بدناً للآكل ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد (والثاني) أنه يجب أن يعاد جزء واحد بدناً
وقلباً وكبداً فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية تتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض
فيتغذى الكبد بأجزاء القلب وكذا سائر الأعضاء فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من
الأعضاء فإلى أي عضو تعاد بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس فإنك إذا
تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها جثث الموتى وقد تترب وزرع فيها
وغرس وصارت حباً وفواكه وتناولتها الدواب فصارت لحماً وتناولناها فعادت أبداناً لنا فما من
مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدناً لأناس كثيرة فاستحالت وصارت تراباً ثم نباتاً ثم لحماً ثم حيواناً
بل يلزم منه محال ثالث وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان متناهية فلا تفي
المواد التي كانت مواد الإنسان بنفوس الناس كلهم بل تضيق عنهم (وأما القسم الثاني) وهو رد
النفس إلى بدن إنسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما)
أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية
والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفي بها (والثاني) أن التراب لا يقبل تدبير النفس
ما لم يتركب بالأغذية وأن يمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل
هذا التدبير ولا يمكن إعادة الإنسان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسم
أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من
المبادئ الواهبة للنفوس حدوث نفس فيرد على البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب
التناسخ فإن رجع إلى أنه يقال النفس بعد خلاصها من البدن تستعمل بدناً آخر غير البدن
الأول فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو
أن يقال لم تنكرون على من يختار القسم الأخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهو جوهر
قائم بنفسه وأن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح الصالحين في حواصل
طير خضر معلقة تحت العرش وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات
وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء وقد دل مع ذلك على البعث
والنشور بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان من مادة البدن الأول أو من

غيره

بالتكرر والدور ولا بد أن يقف ابتداء الأمور في كل الوقت … لأن الأول لكن يكون
ذلك الفعل أيضا دائما أبدا على شيء واحد فإن سنة الله لا تتبدل فيها وهذا إنما كان
لأن الفعل الإلهي يصدر عن المشيئة الإلهية والمشيئة الإلهية لا تتغير فالجهة التي يجب أن
نظامها إنما لا ينتهي أولها ولا يكون له أيضا آخر كما كان له طرفان فإنما يجمع الأول والآخر
على شيء واحد كما نراه في سائر الأسباب والمسببات فإن جريتم استمرار والدوام استدل
بالطريق المشاهد الآن أو عند هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على ما زال التكرر والدور
فقد يرجع العامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع إذا لم يرد بيان أن يكون قد تقدم على
وجود هذا العالم كون آخر وسيعود كون وهكذا على الترتيب (وإن قلتم) أن السنة الإلهية
بالكائنات تبدل إلى جنس آخر ولا يعود فقط هذه السنة ففي قسمة الإمكان إلى ثلاثة أقسام قسم
قبل خلق العالم إذ كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم بعد وجود الأجسام وهو
المنهاج الذي يبطل الاتساق والانتظام وجملة … لا تبديل لسنة الله وهو … فإن هذا إنما يمكن
… لاختلاف الأحوال أما المشيئة الأزلية فلها مجرى واحد معروف لا يتبدل عنها لأن
الفعل مساوق للمشيئة والمشيئة على شيء واحد لا يختلف بالإضافة إلى الأزمان وزعموا أن هذا
لا يناقض قول … أن الله تعالى قادر على كل شيء فإنا نقول إن الله تعالى قادر على البعث والنشور
وجميع الأمور الممكنة على معنى أنه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا أن
يفعل وهذا كما أنا نقول إن فلانا قادر على أن يحز رقبة نفسه ويبقر بطن نفسه ويصدق ذلك على
معنى أنه لو شاء لفعل ولكنا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل وقول … لا يناقض قولنا إنه
قادر بمعنى أنه لو شاء لفعل فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق إذ قولنا لو شاء
لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليان سالبان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة
الشرطية فإن الدليل الذي دلنا على أن مشيئته أزلية وليست متقسمة دلنا على أن مجرى
الأمر الإلهي لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود وإن اختلف آحاد الأوقات
فيكون أيضا لا فيه أيضا على انتظام واتساق بالتكرر والعود أما غير هذا فلا يمكن (والجواب)
أن هذا … من مسألة قدم العالم وأن الحركة قديمة ولكن العالم قد … الله
وبد … لا يعدو العقل … ثلاثة أقسام وهو أن يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق
العالم على النظم المشاهد ثم … أو هو الموعود به في الحكمة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى
إلا الله سبحانه وهو ممكن لولا أن الشرع قد ورد بالثواب والعقاب والجنة والنار أبدا
وهذه المسألة كما … على مثال أن أحدهما حدوث العالم وحوادثه ولكل حادث
من قدم والثالث خرق العادات … دون الأسباب أو إحداث … على …
آخر … في الأول …

﴿خاتمة الكتاب﴾ فإن قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون بتكفيرهم ووجوب القتل
لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل إحداها مسألة قدم العالم وقولهم
إن الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من
الأشخاص والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام

ويكون أو بأن يبدأ انسانا بعلاقة في هذه الادوار وأسبابه هو الماء النطفة المستقرة من أب
بدن الانسان في رحم حتى يتغذى من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يخلق مضغة ثم علقة ثم يخلق عظاما ثم
طفلا ثم شابا ثم كهلا فيقول القائل قال له كن فيكون غير معقول اذا التراب لا يخاطب إنما لابد
انسانا دون التردد في هذه الاطوار فقال وترديده في هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب فقال
ويكون الجواب قال (والاعتراض) انا نسلم ان الترقي في هذه الاطوار لابد منه حتى يصير بدن
الانسان كاملا لانه حتى لو فرض الخلق دفعة فانه لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لابد وان يصير
قطنا معمولا ثم منسوجا ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبين له ان الترتيب يكون في
أوقات متعددة أن يكون جمع العظام وانشاء اللحم وانباته في زمان طويل وليس الا اوقاته
وانما الطرق ان الترقي في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من
الاسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسألة الاولى من الطبيعة انه عند الكلام على
اجراء العادات وان المقربات في الوجود انما هي على طريق اللازم بل العادات تجوز
خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود اسبابها واما الثاني فهو ان نقول ذلك
يكون باسباب ولكن ليس من شرطه ان يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات
عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن ان لا وجود الا لما شاهده كما ينكر طائفة
السحر والنيرنجات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق باسباب
غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره
وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشد عليه ويجذب فانه المشاهد في الجذب حتى
اذا شاهده تعجب منه وعلم انه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملحدة المنكرة
للبعث والنشور اذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه يندموا ندامة لا تنفعهم
ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا ينفعهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب
بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة القذرة
المتشابهة الاجزاء ينقسم اجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية الى أعضاء مختلفة لحمية وعصبية
وعظمية وعروقية وغضروفية وشحمية فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج
واللسان والاسنان على تفاوتهما في الرخاوة والصلابة مع تجاورهما وهلم جرا الى البدائع
التي في الفطرة لكان انكاره أشد من انكار الملحدة حيث قالوا أئذا كنا عظاما نخرة الآية وليس
يتفكر المنكر للبعث انه من اين عرف انحصار اسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد ان
يكون في احياء الابدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في بعض الاخبار انه يغمر الارض في
وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فأي بعد في أن يكون في الاسباب الالهية
أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الاجساد واستعدادها لقبول النفوس
المحشورة وهل لهذا الانكار مستند الا الاستبعاد المجرد (فان قيل) الفعل الالهي له مجرى واحد
مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن تجد لسنة
الله تبديلا وهذه الاسباب التي أوهمتم امكانها ان كانت فينبغي ان تطرد وتتكرر الى
غير نهاية وان يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف
بالتكرر

﴿فهرست كتاب التهافت للإمام الغزالي﴾

بوجه ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضا به ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب

انتهى كتاب تهافت الفلاسفة لحجة الإسلام الأجل الشيخ أبي حامد بن
محمد بن محمد الغزالي أكرم الله مأواه وأغدق بغمائم الرحمة
ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي
وعلى آله وصحبه وسلم
آمين

هذا الكتاب وقد تكامل طبعه * رقت فضائله وراقت موردا
لا غرو فهو سوى رشاقة لفظه * وسهولة المعنى الدقيق أن غدا
قد صاغه الحبر الغزالي من لا * صاغ المعاني بالدلائل عسجدا
وأبان فيه من البدائع حكمة * قد أفحمت ثم الفلاسفة العدا
والسلك من درر العلوم بديعه * حلى عقود عقائد جلوا الصدا
أضحى منارا للأئمة الأعلام في * حال الكمال يسعى بعين المهتدى
يهدي أولي الألباب حل مسائل * أبدى على الأذهان من فطر الهدى
وعمى الإهداء فاه مؤرخا * طبع التهافت بالمحاسن قد بدا
٧ ١ ٤ ١٩٢ ٩١٧ ٨١ ١

﴿ طبع بالمطبعة الإعلامية بمصر سنة ١٣٠٢ ﴾

(تمت)

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣	٩	وأبەرة هەی طالم اللەأحس	وأبەر هەی طالم اللەأحس
٩	٢١	نطلابە	نطلابە
٩	٢٥	ولاوبر	ولاوتر
٣٠	٢	هەادی	هەاری